

جوديث بـتـلـر

الحياة النفـسـية للـسـلـطة نظـريـات فـي الإـخـضـاع

لـجـبراـم : هـنـا سـهـرـ الـأـزـكـيـة
أـكـبـرـ مـكـتـبـةـ وـقـيـة

خـيرـ جـلـيـسـ فـيـ الزـمـانـ تـرـجـمـةـ: نـورـ حـرـيـريـ

دراسات فلسفـية

دـارـ الـثـيـوـرـيـةـ

لـلـدـرـاسـاتـ وـالـدـسـنـ وـالـتـوـرـيـتـ

الحياة النضيّة للسلطة نظريات في الإخضاع



عنوان الكتاب: الحياة النفسية للسلطة، نظريات في الإخضاع
اسم المؤلف: جوديث باتلر
اسم المترجم: نور حربيري
الموضوع: دراسات فكرية
عدد الصفحات: 236 ص
القياس: 14.5 × 21.5 سم
الطبعة الأولى: 1000 / كانون الثاني 2021 م - 1442 هـ
ISBN: 978-9933-38-307-7

© جميع الحقوق محفوظة لدار نينوى بموجب عقد مع الناشر

Copyright © 1997 by the Board
of Trustees of the Leland
Stanford Jr. University.

Copyright ninawa

دار نينوى

للدراسات والنشر والتوزيع

سورية - دمشق - ص ب 4650

تلفاكس: +963 11 2314511

هاتف: +963 11 2326985

E-mail: info@ninawa.org
ninawa@scs-net.org
www.ninawa.org



دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع



Ayman ghazaly

العمليات الفنية:

التصنيف والتدقيق والإخراج والطباعة - القسم الفني: دار نينوى

لا يجوز نقل أو اقتباس، أو ترجمة، أي جزء من هذا الكتاب،
بأي وسيلة كانت من دون إذن خطى مسبق من الناشر.

جوديث بتلر

الحياة النفسية للسلطنة
نظريات في الإخضاع



**The Psychic Life of Power:
Theories in Subjection
by Judith Butler**

published in English by Stanford University Press

Copyright © 1997 by the Board of Trustees of the
Leland Stanford Jr. University. All rights reserved.
This translation is published by arrangement with
Stanford University Press, www.sup.org.



شكر وتقدير

لقد تكفلت زمالة أبحاث العلوم الإنسانية من جامعة كاليفورنيا في بيركلي برعاية هذا العمل بسخاء. ممتنة لأولئك الأصدقاء والزملاء الذين استفادت من قراءاتهم الثاقبة لبعض الفصول: وندي براون (Wendy Brown)، ويليام كونولي (William Connolly)، ديفيد بالومبو ليو (David Palumbo-Liu)، كايا سيلفرمان (Kaja Silverman)، آن نورتون (Anne Norton)، دنيس رايلى (Denise Riley)، وهايدين وايت (Hayden White)، إضافة إلى الطلاب الذين شاركوا في "الموضوعات الاجتماعية / الحالات النفسية" في بيركلي. أشكر آدم فيليبس (Adam Phillips) على سماحة لنا بإعادة نشر حوارنا من كتاب Psychoanalytic Dialogues في هذا السياق. كما أشكر هيلين تارتار (Helen Tartar) على تحريرها الدقيق والبارع والشامل، وغایل سالامون (Gayle Salamon) على مساعيها في المخطوطة.

مكتبة
t.me/t_pdf

أَنْتَ مَرْجِعُنَا مَنْ نَتَّبِعُ

A decorative geometric pattern on a wooden surface, featuring a repeating motif of triangles in various colors (blue, green, yellow, red) arranged in a staggered, overlapping fashion.

الإذبابة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قناة مصر الشهادية وآل النبي

المحتويات

٩	مدخل
	الفصل الأول؛ ارتباطات متعنة، إخضاع جسدي
٤١	إعادة قراءة الوعي الشفهي لميغيل
	الفصل الثاني؛ دوائر الضمير المثقل بالذنب
٧٥	نيتشه وفرويد
	الفصل الثالث؛ الإخضاع، المقاومة، وإعادة التدليل
٩٧	بين فرويد وفووكو
	الفصل الرابع؛ "الضمير يصيرنا جميعاً ذواتاً"
١٢١	الإخضاع الألوسييري
	الفصل الخامس؛ الميلانخوليا الجندرية/ التاهي المرفوض
١٤٩	في حركة مستمرة
	تعليق آدم فيليبيس على نص جوديث بتلر
١٦٩	
١٧٩	رد على تعليق آدم فيليبيس
	الفصل السادس؛ بدايات نفسية
١٨٧	الميلانخوليا، الأزدواجية، الغضب
٢٢١	الملاحظات والمراجع

أَنْتَ مَرْجِعُنَا مَنْ يَقُولُ مِنْ بَعْدِكَ مُكْبَرٌ

شیخ

الإذبة نسخة هنا

كَلْمَةُ الْكَلْمَةِ

قناة مصر الشهادية و المنشية

مدخل مكتبة

t.me/t_pdf

يجب علينا أن نحاول فهم الإخضاع في مثاله المادي بوصفه مشكلة للذوات.

- ميشيل هووكو، "محاضر قان"

إن انشطار الذات الخاضعة subject، التي فيها تكون الذات الفاعلة self كما هي حاضرة لنفسها لحظة واحدة فحسب، والانعكاسية المشحونة لتلك اللحظة، هو موقع صفة الإخضاع داخل الذات. إن الذنب العميق والجسدي الذي استثمرت فيه الذات الخاضعة بوصفه الصوت الخفيض المُحْمَوِي لذلك الوعي الذاتي، والذي يتضح أنه لا يعرف سوى القليل عن نفسه، حاسِم في تأمين السيطرة الداخلية العميقية، ما سُمي بالمساءلة.

- فرانسيس باركر، الجسد الخاص
المرتعش، مقالات في الإخضاع

الإخضاع... هو فعل أو حقيقة إخضاع المرء لعامل أو سلطة عليا أو سلطة أخرى؛ هو الحالة التي يكون المرء فيها خاضعاً للأخر أو واقعاً تحت سلطته؛ وعليه، التبعية... هي الحالة التي يكون المرء فيها خاضعاً للمساءلة أو معرضاً لها... المنطق هو فعل تزويد الذات/المُسند إليه بمسند.

- قاموس أوكسفورد الإنكليزي

بوصفه شكلاً من أشكال السلطة، يكون الإخضاع متناقضاً. أن تسيطر على المرء سلطة بُرئانية عليه هو شكل مألف ومُؤلم تتحذه السلطة. لكن أن نجد أن ما يكون عليه "المرء"، تشكّله الخاص بوصفه ذاتاً، يعتمد بمعنى ما على تلك السلطة نفسها هو أمر مختلف تماماً. لقد اعتدنا التفكير في السلطة بوصفها ما يضغط على الذات من الخارج، ما يخضّعها، ما يحظر من مكانتها، وينزلها إلى مرتبة أدنى. هذا بالتأكيد توصيف منصف لقسط يسير بما تمارسه السلطة. لكن إن فهمنا السلطة، وفقاً لفوكو، بوصفها مُشكّلةً للذات أيضاً، بوصفها توفر الشرط المحدد لوجود الذات ولمسار رغبتها، حيث لا تكون السلطة ببساطة ما نعارضه، وإنما ما نعتمد عليه بشدة أيضاً من أجل وجودنا، وما نستره ونحفظه في الكينونات التي تكون عليها. يسير النمط المعتمد لفهم هذه العملية على النحو التالي: تفرض السلطة نفسها علينا، تُنهكنا قوتها، فنأخذ في استبطان أو قبول أحكامها. لكن ما يغفل عن ذكره وصف كهذا هو أنها، "نحن" الذين نقبل بمثل هذه الأحكام، نعتمد بصورة أساسية على هذه الأحكام من أجل وجودنا". أليس هناك شروط خطابية لنطق أي "نحن"؟ يكمن الإخضاع بصورة محددة في هذا الاعتماد الأساسي على خطاب لم نختره مطلقاً إلا أنه، بصورة متناقضة، يدشن فاعليتنا ويخفظها.

يدلّ "الإخضاع" على العملية التي يصبح فيها المرء تابعاً بفعل السلطة، إضافة إلى العملية التي يصبح فيها ذاتاً. أكان ذلك عن طريق المسائلة وفقاً لأنتوسبر أم كان عن طريق الإنتاجية الخطابية وفقاً لفوكو، تُدشن الذات عن طريق رضوخ أولئك للسلطة. وعلى الرغم من أن فوكو مدرك للازدواجية في هذه الصياغة، فهو لا يتوسّع في الآليات المحددة لكيفية تشكّل الذات في الرضوخ. فلا يبقى المجال النفسي بأكمله في نظريته غير

ملحوظ إلى حد كبير فحسب، بل إن السلطة في هذا التكافؤ المزدوج بين الإخضاع والإنتاج تبقى غير مستكشفة. وعليه، إذا كان الرضوخ شرط الإخضاع، فمن المنطقي أن نسأل: ما الشكل النفسي الذي تتخذه السلطة؟ إن مشروعًا كهذا يتطلب التفكير في نظرية السلطة جنباً إلى جنب مع نظرية النفس، وهي مهمة تحاشاها كتابُ كلٌ من المعتقدين الفوكوي والتحليليين النفسي. وعلى الرغم من أن التحقيق الحالي لا يقطع أي وعد بتوفيق كبير بينهما، إلا أنه يسعى إلى استكشاف وجهات النظر المرحلية التي من خلاها تضيء كل نظرية منها الأخرى. لا يبدأ المشروع بفرويد وفوكو ولا ينتهي بهما؛ تشغل مسألة الإخضاع، مسألة كيفية تشكّل الذات من خلال الإخضاع، القسم الذي يتبع مقاربة العبد للحرية وسقوطه المخيب للأمال في "الوعي الشقي" من كتاب فينومينولوجيا الروح هيغل. إن السيد، الذي يبدو في البداية "خارجياً" على العبد، يعاود الظهور بوصفه ضمير العبد الخاص. يتمثل شقاء الوعي المنشق في توبخه الخاص لذاته، في أثر تحول السيد إلى حقيقة نفسه. إن أفعال تعذيب الذات التي تسعى إلى تدارك الجسدية الملحقة للوعي الذاتي تؤسس ضميرًا مُثقلًا بالذنب. يمهّد هذا الشكل من الوعي المنقلب على نفسه السبيل لتوصيف نيته، في كتابه *On the Genealogy of Morals* المتداخلة بين الضمير والضمير المثقل بالذنب بفعل القمع والضبط فحسب، بل أيضًا كيفية تحول هذا الأخير إلى عامل جوهري لتشكل الذات واستدامتها واستمرارها. في أي حال، تتخذ السلطة، التي تظهر في البداية بوصفها خارجية على الذات ومفروضة عليها ومحقمةً إياها في الإخضاع، شكلاً نفسياً يكون الهوية الذاتية للذات.

إن الشكل الذي تتخذه هذه السلطة موسوم على نحو صارم بنمط من الانقلاب، انقلاب على المرء ذاته، أو حتى ارتداد على المرء ذاته. يشرح هذا النمط جزئياً كيفية إنتاج الذات، مع أنه ليست ثمة ذات، بصورة دقيقة، تقوم بهذا الانقلاب. على العكس من ذلك، يؤدي الانقلاب على ما يبدو دور التنصيب المجازي للذات، اللحظة التأسيسية التي يبقى وضعها الأنطولوجي غير مؤكدة بصورة دائمة. إذاً، يبدو أنه من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، تضمين فكرة كهذه في وصف تشكيل الذات. ما الذي أو من الذي ينقلب، وما هو موضوع هذا الانقلاب؟ كيف يمكن أن تُصنع ذات من شكل التواء غير مؤكدة أنطولوجياً؟ ربما مع حلول هذا النمط، لم يعد من شأننا "تفسير تشكيل الذات". إننا نواجه، بالأحرى، الافتراض المجازي الذي يأتي به أي تفسير من هذا القبيل، الافتراض الذي يسهل التفسير لكنه يحد منه أيضاً. يبدو أننا نقع في هذا المأزق المجازي في اللحظة التي نحاول فيها تحديد كيفية إنتاج السلطة للذات الخاضعة لها، كيفية استبطان الذات للسلطة التي تُصْبِت من خلالها الذات. لا يمكننا أن نفترض ذاتاً نمارس استبطاناً إن كان تشكيل الذات في حاجة إلى تفسير. إن النمط الذي نشير إليه لم يصبح موجوداً بعد وليس جزءاً من تفسير يمكن إثباته، لكن إشارتنا لاتزال معقوله بصورة ما. تنطوي المفارقة في الإخضاع على مفارقة في الإشارة المرجعية: أي أنه يجب علينا أن نشير إلى ما لم يوجد بعد. من خلال نمط يميز تعطل التزاماتنا الأنطولوجية، نسعى إلى تفسير كيفية بروز الذات إلى حيز الوجود. أن يكون هذا النمط في حد ذاته "انقلاباً/ تحولاً" turn هو أمر مذهل بلاغياً وأدائياً، حيث أن الكلمة "انقلاب/ تحول" turn هي نرجمة للدلالة اليونانية "مجاز" trope. وهذا

فإن مجاز الانقلاب يدلّ على الوضع المجازي للإيماءة ويمثله.⁽¹⁾ هل يدشن الإخضاع المجازية بطريقة ما، أم أن العمل التدشيني للمجازات يُستدعي بالضرورة حين تناول تفسير تولد الذات؟ سنعود إلى هذا السؤال في نهاية هذا التحقيق حين نرى كيف يشارك تفسير الميلات تحوياً في الآلة التي يصفها، ما يُتّبع تضاريساً نفسية تكون مجازية بصورة واضحة.

إن مشهد "المساءلة" الذي قدمه التوسيير هو مثال على هذا الجهد شبه الخيالي في تفسير كيفية إنتاج الذات الاجتماعية من خلال الوسائل اللغوية. تمهد عقيدة المساءلة لأن التوسيير الطريق للأراء فوكو اللاحقة حول "الإنتاج الخطابي للذات". يصرّ فوكو، بالطبع، على أن "النطق" لا يوجد الذات وعلى أن مصروفات السلطة والخطاب التي تشكّل الذات ليست فردية أو سيادية في عملها الإنتاجي. ومع ذلك، يوافق التوسيير وفوكو على أن هناك إخضاع في عملية التذويت. في مقال التوسيير "الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية"، تُخضع الذات من خلال اللغة حين يأخذ الصوت الأميركي بنادي الفرد. في المثال المعبّر الذي يقدمه التوسيير، ينادي شرطي أحد المارة في الشارع، فيلتفت الماز إلى الصوت وينتعرّف إلى نفسه بوصفه الشخص المنادى. في التبادل الذي من خلاله يُميّز الصوت ويُقبل، تجري المساءلة - الإنتاج الخطابي للذات الاجتماعية. الأمر اللافت للنظر هو أن التوسيير لا يقدم دليلاً على سبب التفات ذلك الفرد، الذي يقبل الصوت الموجه إليه، إلى الوراء ويقبل الإخضاع والتطبيع اللذين سببها ذلك الصوت. لماذا تلتف تلك الذات نحو صوت القانون، وما تأثير هذه الافتاتة في تدشين الذات الاجتماعية؟ أهي ذات مذنبة، وإن كانت كذلك، كيف أصبحت مذنبة؟ هل يمكن أن تتطلب نظرية المساءلة نظرية في الضمير؟

إن مساءلة الذات من خلال المخاطبة التدشينية لسلطة الدولة لا تفترض مسبقاً أن الضمير قد انغرس في الذات فحسب، بل تفترض أن هذا الضمير، الذي يُفهم بوصفه عملية نفسية لمعيار تنظيمي، يؤسس عملاً سلطويًا نسبياً واجتماعياً بصورة محددة يمكن أن تعتمد عليه المساءلة لكن لا يُمكنها أن تفترس أسبابه. علاوة على ذلك، إن نموذج السلطة حسب التوسير يعزز السلطة الأدائية إلى الصوت الـأمير، صوت العقوبة، وتالياً إلى فكرة لغوية تُصوّر على أنها مخاطبة. كيف يمكننا أن نفترس سلطة الخطاب المكتوب، أو سلطة الخطاب الـبيروقراطي، الذي يُتداول من دون صوت أو توقيع؟ في النهاية، تبقى رؤية التوسير، المفيدة على ما هي عليه، مقيّدة ضمبياً بفكرة جهاز الدولة المركزي، ذلك الذي يكون فعله كلامته، على غرار السلطة الإلهية. يبرز مفهوم الخطاب لدى فوكو جزئياً من أجل التصدي لنموذج الخطاب السيادي القائم على المساءلة في نظريات كنظرية التوسير، لكن أيضاً من أجل تفسير فاعلية الخطاب بعيداً عن الأمثلة كـالكلمة المنطقية.

ارتباطات عاطفية

إن فكرة الإصرار على أن الذات مرتبطة عاطفياً بخضوعها قد أثارها بصورة ساخرة أولئك الذين يحاولون فضح ادعاءات كل من هو خاضع. فإذا أبدت الذات سعيًّا نحو خضوعها أو حاولت صونه، فقد يكون منطقياً استنتاج أن المسؤولية الأخيرة عن هذا الخضوع تقع على عاتق الذات. على نحو مناقض لهذه الرؤية، أود أن أصرّ على أن الارتباط بالخضوع ينبع عن أفعال السلطة وأن جزءاً من عمل السلطة يتضح في هذا الأثر النفسي الذي يُعدّ واحداً من نتاجاتها الأكثر مكرراً. إذا تشكلت الذات، وفقاً لنيتشه، بواسطة

إرادة تقلب على نفسها وفترض شكلاً انعكاسياً، تكون الذات حينئذ نمط السلطة الذي ينقلب على نفسه؛ أي تكون الذات نتيجة السلطة المرتبطة.

إن الذات التي شُكّلت وأُخضِّعت في آن متورطة فعلاً في مشهد التحليل النفسي. لقد أعاد فوكو صياغة الإخضاع ورأى أنه لا يضغط على الذات فحسب، بل يشكّل الذات، أي أنه يضغط على الذات من خلال تشكيلها، ما يشير إلى وجود ازدواجية في موقع انتهاق الذات. إن كان تأثير الاستقلالية مشروطاً بالخضوع وكان تأسيس التبعية والخضوع مكتوباً بصرامة، ستتبّع الذات ترافقاً مع اللاوعي. يفترض الافتراض الفوكي في الإخضاع، المتمثل في التبعية وتشكل الذات المترافقين، تكافؤاً تحليلياً نفسياً معيناً حين نقول بعدم قدرة أي ذات على الانبعاث من دون ارتباط عاطفي بأولئك الذين اعتمدت عليهم أو عليهن بشكل أساسي (حتى لو كانت هذه العاطفة "سلبية" وفقاً للتحليل النفسي). على الرغم من أن اعتمادية الطفل ليست تبعية سياسية في أي شكل من الأشكال المعتادة، فإن تشكّل العاطفة الأولية من خلال الاعتمادية يجعل الطفل عرضة للتبعية والاستغلال، وقد أصبح هذا الموضوع الشغل الشاغل للخطاب السياسي الأخير. علاوة على ذلك، إن حالة الاعتمادية الأولية هذه تشرط التشكيل والتنظيم السياسيين للذوات وتغلو وسيلة للإخضاعها. إن لم يكن هناك تشكّل للذات من دون ارتباط عاطفي بأولئك الذين تصبح الذات تابعة لهن أو هم، فسيثبت أن التبعية جوهرية للتحول إلى ذات.⁽²⁾ كشرط للتحول إلى ذات، تقتضي التبعية أن يكون المرء راضحاً بصورة إلزامية. علاوة على ذلك، فإن رغبة المرء في البقاء حياً، "أن يكون"، هي رغبة قابلة للاستغلال على نحو واسع الانتشار. إن الشخص الذي يقطع عهداً بالاستمرار في الوجود يسلك

سلوكاً خاصاً بالرغبة في البقاء حياً. إحدى صيغ هذا المأزق: "أفضل أن أكون في حالة من التبعية على ألا أكون موجوداً" (حيث يكون خطر "الموت" محدقاً أيضاً). هذا واحد من الأسباب التي تجعل المناقشات حول حقيقة الاعتداء الجنسي على الأطفال ميالة إلى أن تكون مضللة لطبيعة الاستغلال. وهذا لا يعني أن الجنسانية مفروضة ببساطة، من جانب واحد، من طرف الشخص البالغ، ولا يعني أنها متخيّلة، من جانب واحد، من طرف الطفل، بل يعني أن حب الطفل، وهو الحب الضروري لوجوده، مستغل وأن الارتباط العاطفي مُتهك.

فلنأخذ في اعتبارنا أن الذات لا تشكل في التبعية فحسب، بل إن التبعية توفر شرط استمرار الإمكانية الخاص بالذات. إن حب الطفل سابق على الحكم والقرار؛ إن طفلاً تلقى رعاية وتغذية بطريقة "جيدة بما يكفي" سوف يحب، ولن يجد فرصة للتمييز بين هؤلاء الذين يحبهم أو يحبهم إلا لاحقاً. وهذا لا يعني أن الطفل يحب بشكل أعمى (ثمة تمييز و"معرفة" من نوع مهم منذ البداية)، لكن إن كان للطفل أن يستمر في الوجود بالمعنى النفسي والاجتماعي، فلا بد من الاعتمادية وتشكل الارتباط: ليس هناك إمكانية لعدم الحب، فالحب مرتبط بمتطلبات الحياة. لا يعرف الطفل ماهية الشيء الذي يرتبط به؛ غير أن الرضيع وكذلك الطفل يجب أن يرتبط بشيء ما كي يبقى موجوداً في ذاته وعلى ما هو عليه.⁽³⁾ لا يمكن لأي ذات أن تنبثق من دون هذا الارتباط الذي تشكل في الاعتمادية، لكن لا يمكن لأي ذات، أبناء تشكلها، أن "ترى" ذلك بصورة تامة. إن هذا الارتباط بأشكاله الأولية يجب أن يتحقق ويُنكر معاً، يجب أن يتمثل تتحققه في إنكاره جزئياً، وذلك حتى تنبثق الذات.

وهذا يفتر جزئياً إحساس الشخص البالغ بالإهانة عند مواجهته موضوعات الحب الأقدم - الآباء، الأوصياء، الأشقاء، ومن سواهم - هو إحساس بسخط متأخر يزعم من خلاله المرء، "من غير الممكن أن أكون قد أحببت أنا شخصاً كهذا". يُعرف الكلام بالإمكانية التي ينكرها وينصب ضمير التكلم "أنا" مُستنداً إلى ذلك النبذ على أساس تلك الاستحالات التخييلية بصورة صارمة ومن خلالها. هكذا تكون الـ "أنا" مهددة بصورة أساسية من طرف شبح عودة ظهور الحب (المستحيل) وتظل مُدانة بأداء ذلك الحب بصورة غير واعية ولمرات عديدة، فتحجا ثانيةً وتزيح ذلك العار، تلك الاستحالات، ملائمةً بين ذلك التهديد وإحساس المرء بالـ "أنا". " لا يمكنني "أنا" أن أكون ما أنا عليه إن كنت ساحبّ بالطريقة التي يبدو أنني أحببت بها، والتي يجب من أجل البقاء كما أنا أن أستمر في إنكارها وفي أدائها بصورة غير واعية في الحياة المعاصرة، وأن أتحمل المشقة نتيجة لذلك". إن التكرار الصادم لما نبذ في الحياة المعاصرة يهدّد الـ "أنا". من خلال هذا التكرار العصبي، تسعى الذات إلى فنائها الخاص، إلى انحلالها الخاص، هو سعي بسم فاعلبة ما، لكنها ليست فاعلية الذات - هي بالأحرى فاعلية الرغبة التي تهدف إلى حلّ الذات، حيث تشكّل الذات عائقاً أمام هذه الرغبة.⁽⁴⁾

إن أُنتجت الذات من خلال النبذ، فهذا يعني أن الذات متّجحة بواسطة شرط، حسب التعريف، انفصلت وتّبّرت عنه. سنسعى الرغبة إلى حلّ الذات، لكن الذات، التي تعمل الرغبة باسمها تحدّياً، ستتحبّطها. إن تكثير الرغبة، الذي ثبت أنه جوهرى للإلاخضاع، يعني أنه ينبغي للذات أن تمحّط رغبتها الخاصة من أجل بقائها. ولكي تنتصر الرغبة، يجب أن تُهدّد

الذات بالخلل. يبدو أن انقلاب الذات على نفسها (رغبتها) في هذا النموذج هو شرط استمرارية الذات.

أن يرحب المرء في شروط تبعيته الخاصة هو نالياً أمر مطلوب لاستدامة المرء ذاته. فهذا يعني احتضان المرء شكل السلطة نفسه - التنظيم، الحظر، القمع - الذي يهدّد المرء بالفناء في محاولة للاستدامة في الوجود تحديداً؟ لا يعني ذلك ببساطة أن يطلب المرء اعتراف الآخر وأن يُمنح شكلاً من أشكال الاعتراف من خلال التبعية، بل يعني بالأحرى أن يعتمد المرء على السلطة من أجل تشكيله الخاص، حيث يكون ذلك التشكيل مستحيلاً من دون الاعتمادية، فيتمثل موقف الذات الراسخة بصورة محددة في إنكار هذه الاعتمادية وإعادة أدائها. تبثق الـ "أنا" شريطة إنكارها لتشكيلها من خلال الاعتمادية، أي شريطة إنكارها لشروط إمكانيتها الخاصة. لكن الـ "أنا" مهدّدة بالتعطيل بسبب هذا الإنكار تحديداً، بسبب سعيها اللاواعي إلى فنائها الخاص من خلال التكرارات العصبية التي تعيّد عرض السيناريوهات الأولية التي لا ترفض الـ "أنا" رؤيتها فحسب، بل لا تستطيع رؤيتها إن رغبت في البقاء على ما هي عليه. وبالطبع هذا يعني أنها، مُسندةً إلى ما ترفض معرفته، تنفصل عن نفسها ولا يمكنها أن تصبح نفسها أو تبقى نفسها تماماً.

مكتبة

t.me/t_pdf

الازدواجية

أثار مفهوم الذات هذا جدلاً في المناقشات النظرية الأخيرة، حيث دعمته بعض الأطراف بوصفه شرطاً مسبقاً ضرورياً للفاعلية وذمة أطراف أخرى بوصفه علامة على "سيادة" ينبغي رفضها. ليست غايتها إحصاء الأمثلة

المعاصرة ذات الصلة بهذه المناقشات ولا حلّ هذه المناقشات. أقترح بدلاً من ذلك أن ننظر في الكيفية التي من خلالها نبني المفارقة النقاش بصورة منكروة ونقوده بصورة دائمة تقريراً لتبليغ الذروة في عروض الازدواجية. كيف يمكن أن تكون الذات، التي تعد شرطاً للفاعلية وأداة لها، في الوقت نفسه نتيجة للتبعية التي تفهم على أنها حرمان من الفاعلية؟ إن كانت التبعية شرط إمكانية الفاعلية، فكيف يمكن التفكير في الفاعلية المتعارضة مع قوى التبعية؟

يُتحدّث عن "الذات" أحياناً كما لو أنها قابلة للتبادل مع "الشخص" أو "الفرد". غير أن جينيالوجيا الذات بوصفها فئة إشكالية تشير إلى ضرورة تعين الذات كفته لغوية، كعنصر نائب، كبنية متشكّلة، بدلاً من مطابقتها بصرامة مع الفرد. يشغل الأفراد موقع الذات (تبليغ الذات في الوقت نفسه بوصفها "موقعاً")، ويتمتعون بكونهم قابلين للفهم إلى الحد الذي يكونون فيه، إن صح التعبير، مُثبّتين أو لاً في اللغة. تُعدُّ الذات الفرصة اللغوية للفرد من أجل الوصول إلى المفهومية وإعادة إنتاجها، هي الشرط اللغوي لوجودها وفاعليتها. فلا يغدو الفرد ذاتاً من دون أن يصبح خاصعاً أو لاً أو أن يخضع للتذويت. إن معاملة "الفرد" كمصطلح مفهوم ليست منطقية جداً إذا كانت المفهومية غير قابلة للاكتساب إلا بتحول الأفراد إلى ذوات. بصورة متناقضة، ليست ممكناً الإشارة المفهومية إلى الأفراد من دون إشارة سابقة إلى حالتهم كذوات. إن القصة التي يُحكى فيها عن الإخضاع هي حتى دائيرية، ونفترض مسبقاً الذات نفسها التي تسعى إلى وصفها. من ناحية، لا تمكن الذات أن تشير إلى نشوئها الخاص إلا باتخاذ منظور الغير لتنظر إلى نفسها، أي من خلال إزاحة منظورها الخاص أثناء سرد نشوئها. ومن ناحية أخرى، فإن سرد كيفية تكون الذات يفترض مسبقاً أن النكّون

قد حدث بالفعل، فيصل السرد تالياً بعد الواقعه. تخسر الذات نفسها كي تسرد قصتها، لكن في سرد قصتها تسعى إلى توصيف ما أفصحت عنه الوظيفة السردية بالفعل. إذاً، ماذا يعني فهم الذات، التي يدافع عنها بعض الناس بوصفها افتراضاً مسبقاً للفاعلية، على أنها نتيجة للإخضاع أيضاً؟ تشير صياغة كهذه إلى أن الذات أثناء معارضة التبعية تكرر إخضاعها (فكرة يشار إليها التحليل النفسي والتفسير الفوكي). إذاً، كيف يمكن التفكير في الإخضاع وكيف يمكن أن يصبح الإخضاع موقعاً للتغيير؟ تمارس السلطة على ذات ما، لكن الإخضاع ليس سلطة تفترضها الذات، الإخضاع افتراض يشكل أداة لعملية التحول إلى تلك الذات.

الإخضاع/التبعية

يبدو أن الهيئة المزدوجة للإخضاع تفضي إلى حلقة مفرغة: تبدو فاعلية الذات ناتجة عن تبعيتها. وأي محاولة لمعارضة هذه التبعية سوف تفترضها ضمناً بالضرورة وتثيرها من جديد. ولحسن الحظ، نجت القصة من هذا المأزق. ماذا يعني أن تفترض فاعلية الذات مسبقاً تبعيتها الخاصة؟ هل فعل الافتراض هو نفسه فعل الاستعادة، أم أن هناك انقطاعاً بين السلطة المفترضة والسلطة المستعادة؟ فلنأخذ في اعتبارنا أنه في الفعل نفسه الذي تبعد فيه الذات إنتاج شروط تبعيتها، تجسّد الذات ضعفاً مؤقتاً ينتهي إلى هذه الشروط وإلى مقتضيات تجدها تحدّداً. ليست السلطة التي تُعدّ شرطاً للذات بالضرورة السلطة نفسها التي تُعدّ الذات مسيطرة عليها. تفشل السلطة التي تدشن الذات في البقاء متواصلة مع السلطة التي تُمثل فاعلية الذات. إن انعكاساً منهاً وممكناً يمكن أن يحدث عندما تنتقل السلطة من

وضعها كشرط للفاعلية إلى فاعلية الذات "الخاصة" (مشكلة هيئة للسلطة تبدو الذات فيها شرطاً لسلطتها "الخاصة"). كيف يمكن لنا أن نقيّم هذا التحوّل؟ أهو انقطاع عكبيني أم انقطاع سيء؟ كيف يمكن للسلطة التي تعتمد عليها الذات من أجل الوجود والتي تضطر الذات إلى تكرارها أن تقلب على نفسها في سياق هذا التكرار؟ كيف يمكن أن نفك في المقاومة ضمن شروط التكرار؟

تشير وجهة النظر هذه إلى أنه لا يمكن استمداد الفاعلية منطقياً من شروطها، وأنه لا يمكن افتراض استمرارية بين (أ) ما يجعل السلطة ممكناً و(ب) أنواع الاحتيالات التي تفترضها السلطة. إن احتفظت الذات بشروط ابتساقها أثناء عملها، فهذا لا يعني أن فاعليتها كلها تبقى مقيّدة بهذه الشروط وأن هذه الشروط تبقى كما هي في كل عملية من عمليات الفاعلية. إن تسلّم السلطة ليس مهمة صریحة أو مباشرة تتضمن أخذ السلطة من مكان واحد ونقلها سليمة ثم امتلاكها؛ قد ينطوي فعل الاستملاك على تغير في السلطة بحيث تعلم السلطة المتسلمة أو المستملكة ضد السلطة التي جعلت هذا التسلّم ممكناً. عندما تسمح شروط التبعية بتسلّم السلطة، تبقى السلطة المتسلمة مرتبطة بهذه الشروط، لكن بطريقة متناقضة؛ يمكن السلطة المتسلمة في الواقع أن تتحفظ بهذه التبعية وأن تقاومها في آن معاً. ينبغي عدم التفكير في هذا الاستنتاج بوصفه (أ) مقاومة هي استعادة للسلطة فعلياً أو (ب) استعادة هي مقاومة فعلياً. إنها الاثنان في آن معاً، حيث يقيّد هذا التناقض الفاعلية.

وفقاً لصيغة الإخضاع التي تشمل كلاً من التبعية والتحوّل إلى ذات، فإن السلطة، شأنها شأن التبعية، مجموعة من الشروط السابقة على الذات، تنتج

الذات وتجعلها تابعة من الخارج. لكن هذه الصيغة تنداعي حين نقول بعدم وجود ذات سابقة على هذه النتيجة. إن السلطة لا تشغّل على الذات فحسب، بل تُبرّز الذات إلى الوجود بصورة متعدّية. كشرط أساسى، السلطة سابقة على الذات. غير أن السلطة تفقد هيئة الأسبقية عندما تسيطر عليها الذات، حيث تُحدث هذه الحالة منظوراً عكساً يدلّ على أن السلطة هي نتاجة الذات وأن السلطة هي ما تتجهها الذات. إن شرطاً ما لا يمكنه التمكّن أو التفعيل من دون أن يصبح حاضراً. ولأن السلطة لا تكون سليمة قبل الذات، تختفي هيئتها الأسبقية مع اشتغال السلطة على الذات، فتُدشن الذات (وُتُسْتَمدُ) من خلال هذا الانعكاس الزمني في أفق السلطة.

بوصفها فاعلية للذات، تُتَخَذُ السلطة بعدها الزمني الحالى.^(٥)

تشغّل السلطة على الذات بطريقتين على الأقل: الأولى، بوصفها ما يجعل الذات ممكّنة، أي شرط إمكانيتها وفرصة تشكّلها، والثانية، بوصفها ما يُتَخَذُ ويُكرَرُ في عمل الذات "الخاص". بوصفها ذاتاً للسلطة (حيث يدلّ حرف الجر "لـ" على كل من "الانتهاء" و"السيطرة")، فإن الذات تُحجب شروط انباتها الخاص، أي تُحجب السلطة بالسلطة. إن الشروط لا تتبع إمكانية الذات فحسب، بل تتدخل في تشكّل الذات. لقد أصبحت الشروط حاضرة في إجراءات ذلك التشكّل وفي إجراءات الذات المترتبة على ذلك.

هكذا تظهر فكرة السلطة المنهكّة في الإخضاع بنمطين زمنيين غير قابلين للقياس: الأول، بوصفه سابقاً على الذات وخارجها بصورة دائمة وفعلاً من البداية؛ والثاني، نتاجة مقصودة للذات. يحمل النمط الثاني هذا مجموعتين على الأقل من المعانى: بالنسبة للنتاجة المقصودة للذات، فإن

الإخضاع هو تبعية تحليها الذات على نفسها؛ لكن إن أنتج الإخضاع ذاتاً وكانت الذات شرطاً سابقاً على الفاعلية، فإن الإخضاع هو السبب الذي من خلاله تصبح الذات ضامنة لمقاومة ومعارضتها. أعدّت السلطة سابقة على الذات أم عدّت نتيجة أداتية لها، فإن التأرجح بين نمطي السلطة الزمنيين ("قبل" و"بعد" الذات) يسمّ معظم المناقشات ذات الصلة بالذات ومشكلة الفاعلية. لقد تورطت محادثات عدّة حول هذا الموضوع في مسألة ما إذا كانت الذات شرط الفاعلية أم ما يعرقلها. لقد قادت هاتان المعضلتان كثيراً من الناس في الواقع إلى النظر إلى قضية الذات بوصفها حجر عثرة لا مفر منه في النظرية الاجتماعية. إن جزءاً من هذه الصعوبة، كما أقترح، يتمثل في أن الذات نفسها هي موقع هذه الازدواجية الذي تبثق فيه الذات بوصفها نتيجة لسلطة سابقة وشرطًا للإمكانية الخاصة بشكل الفاعلية المشروط جذريًا في آن معاً. إن نظرية في الذات يجب أن تأخذ في حسبانها الازدواجية الكاملة لشروط عملها.

ليس هناك، إن صبح التعبير، أي نقل مفاهيمي يجب تنفيذه بين السلطة بوصفها خارجية على الذات، "تشتغل عليها"، والسلطة بوصفها مكونة للذات، "تشتغل بواسطتها". ما يمكن المرء توقعه عن طريق النقل، في الحقيقة، هو انقسام وانعكاس تأسيسيان للذات نفسها. تشتمل السلطة على الذات، اشتغال يكون بمتنزلة الإحداث: ينشأ غموض لا يمكن حلّه حين يحاول المرء التمييز بين السلطة التي تحدث الذات (بشكل متعدّ)، والسلطة التي تحدثها الذات، أي بين السلطة التي تشكّل الذات وسلطة الذات "الخاصة". ما الذي يتولى أو من الذي يتولى مهمة الـ"إحداث" هنا؟ أهي سلطة سابقة على الذات أم هي سلطة الذات نفسها؟ في مرحلة ما، يحدث

انعكاس وإخفاء، فتبثق السلطة بوصفها ما يتمي حصرياً إلى الذات (ما يجعل الذات تبدو كما لو كانت لا تنتهي إلى أي عملية سلطوية مسبقة). علاوة على ذلك، إن ما تُحدِثه الذات مُمكِّن لكنه غير مقيد في النهاية بعمل سابق للسلطة. الفاعلية تتجاوز السلطة التي مُكَّنت من خلاها. يمكن المرء القول إن غيابات السلطة لا تساوي دائِمَاً غيابات الفاعلية. إلى الحد الذي تبعاًد فيه الأخيرة عن الأولى، تتمثل الفاعلية في افتراض غاية غير مقصودة من طرف السلطة، غاية ما كان من الممكن استمدادها منطقياً أو تاريخياً، غاية تعمل في علاقة احتفالية وانعكاسية مع السلطة التي تجعلها ممكنة والتي تنتهي إليها على الرغم من ذلك. هذا هو، إن صح التعبير، المشهد الأزدواجي للفاعلية الذي لا يُقْيَد بضرورة غائية.

إن السلطة خارجية على الذات والموضع الخاص بالذات في آن معاً. قد يبدو هذا التناقض الظاهر منطقياً حين نفهم أن ما من كائن يبرز في الوجود من دون سلطة ما، لكن البروز في الوجود ينطوي على إخفاء للسلطة، انعكاس في الكنية تُنبئ فيه الذات التي أنتجتها السلطة بأنها الذات التي توحِّد السلطة. إن تأسيسية الذات هي نتيجة عمل السلطة، نتيجة حقيقها انعكاس وإخفاء ذاك العمل السابق. وهذا لا يعني أنه من الممكن اختزال الذات إلى السلطة التي من خلاها أُوجِدت، ولا يعني أن السلطة التي أوجَدتها من خلاها يمكن اختزالها إلى الذات. السلطة ليست مجرد شرط خارجي أو سابق على الذات، ولا يمكن مطابقتها حصرياً مع الذات. إن كان لشروط السلطة أن تبقى، فيجب أن تُكرَر؛ إن الذات هي بصورة محددة موقع هذا التكرار، وهو ليس مجرد تكرار ميكانيكي. مع تحول مظهر السلطة من كونه شرط الذات إلى نتيجة لها، تتحذ شروط السلطة (السابقة والخارجية)

شكلًا حالياً ومستقبلاً. لكن السلطة تتخذ هذا الطابع الحالي من خلال انعكاس في اتجاهها، انعكاس يُحدث قطبيعة مع ما حدث من قبل ويُدعى بأنه فاعلية مذهبة للذات. إن تكرار السلطة هذا لا يحدد شروط التبعية زمنياً فحسب، بل يُظهر أن هذه الشروط ليست بني ثابتة، بل بني نشطة ومتّجحة ومؤقتة. إن عملية إضفاء الطابع الزمني التي يُؤديها النكرار تتبع المسار الذي يتحول من خلاله مظهر السلطة وينعكس: يتغير منظور السلطة من كونه ما يشتغل علينا من الخارج بصورة دائمة ومن البداية إلى كونه ما يشكّل حسّ الفاعلية القائم في أفعالنا الحالية والامتداد المستقبلي لآثارها.

على الرغم من أن هذه الدراسة مدربة بالفضل لصياغة فوكو حول إشكالية الإخضاع في مقالتيه "ذات السلطة" و"محاضر تان" اللتين نُشرتا في كتاب السلطة/المعرفة، وكذلك لمناقشاته العديدة حول ذات الرغبة وذات القانون في كتاب تاريخ الجنسانية، الجزء الأول والثاني، وكتاب *Discipline and Punish*^(١) تُوْمِي صياغة الذات المطروحة هنا إلى معضلة سياسية وثقافية كبرى، ألا وهي كيفية تطوير علاقة لمعارضة السلطة، مع تورط هذه العلاقة، على نحو لا يمكن إنكاره، في السلطة نفسها التي يعارضها المرء. كثيراً ما أدت هذه الرؤية بعد التحريرية إلى استنتاج مفاده أن الفاعلية بأكملها هنا تواجه مأزقها. فاما أن تكون أفعالنا "مرؤضة" بصورة دائمة ومسبقة من طرف أشكال الهيمنة الرأسمالية أو الرمزية، أو تُقدَّم مجموعة من الرؤى المعمّمة والأبدية في بنية معقدة لجميع الحركات نحو المستقبل. أود أن أشير إلى أنه ليس ثمة استنتاجات تاريخية أو منطقية تنتج بالضرورة عن هذا التورط الأساسي في التبعية، لكن بعض الاحتمالات تكون كذلك مبدئياً. إن تورط الفاعلية في التبعية ليس دليلاً على

تناقض ذاتي مهلك في صميم الذات أو إثباتاً إضافياً بالنتيجة على طابعها المؤذن والمقدام. لكن ذلك لا يعني أيضاً استعادة الفكرة البدائية للذات، المستمدّة من صياغة كلاسيكية لبرالية إنسانية معينة، حيث تكون فاعلية الذات معارضة ذاتياً وبصورة حصرية للسلطة. نسمّي الرؤية الأولى، من الناحية السياسية، الأشكال القدّرية المناقضة؛ وتسمّي الثانية الأشكال الساذجة من التفاؤلية السياسية. أمل أن أبقى بعيدة عن هذين البدلين.

قد يعتقد، على الرغم من ذلك، أن الذات تستمد فاعليتها بصورة محددة من السلطة التي تعارضها، ويا لها من صياغة غريبة ومحرجة تحديداً بالنسبة لأولئك الذين يظنون أن التورط والتناقض يمكن استئصالهما مرة واحدة وإلى الأبد. إن لم تُحدّد الذات بشكل كامل من طرف السلطة ولم تُحدّد بشكل كامل السلطة (بل كلا التحديدين بشكل جزئي وملحوظ)، فإن الذات تتجاوز منطق عدم التناقض، وتكون عقدة منطق، إن صح التعبير.^(٢) الزعم أن الذات تتجاوز إما/ أو لا يعني الزعم أنها تعيش في منطقة حرة ما من صنعها الخاص. لا يعني التجاوز الهروب، فالذات تتجاوز تحديداً ذلك الذي ترتبط به. بهذا المعنى، لا تستطيع الذات تسكين التناقض الذي من خلاله تشكّلت. وعلى نحو مؤلم وديناميكي وواعد، يكون هذا التأرجح بين ما هو موجود بالفعل وما لم يأت بعد بمنزلة نقاطع طرق يضم من جديد كل خطوة تم اجتيازها، إنه تناقض متكرر في قلب الفاعلية. إن السلطة التي أعيد لفظها قد "أعيد" لفظها بمعنى أن اللفظ قد تمّ مرة ثم "أعيد" مرة أخرى، أي تم من جديد. ما يبقى ليؤخذ في الحسبان: (أ) كيف ينطوي تشكيل الذات على تشكيل تنظيمي للنفس، وذلك يتضمن كيف يمكننا إعادة ضم خطاب السلطة إلى خطاب

التحليل النفسي؛ و(ب) كيف يمكننا أن نجعل فهم الذات هذا يعمل كمفهوم للفاعلية السياسية في الأوقات بعد التحررية.

تنظيمات النفس

إن كانت السلطة لا تعمل من أجل السيطرة على الذوات الموجودة أو قمعها فحسب، بل أيضاً من أجل تشكيل الذوات، فهذا يكون هذا التشكيل؟ من الواضح أن السلطة لا توجد الأشخاص بالمعنى العادي. يربط فوكو الطابع الإنتاجي أو التشكيلي للسلطة بأنظمة الحكم التأديبية والتنظيمية. في كتاب *Discipline and Punish*، تُتَّبع الجريمة طبقة من المجرمين، تُصنَّع هذه الطبقة جسدياً باستخدام حركات وأسلوب الاعتقال. لكن كيف لنا أن نفهم هذا المعنى من الإنتاج والصناعة؟ يجب فهم البُعد التشكيلي للسلطة بطريقة غير ميكانيكية وغير سلوكية. إن السلطة لا تُتَّبع الذوات ذاتها وفقاً لغاية ما أو بالأحرى تتجاوز السلطة المُتَّبعة الغايات التي تُتَّبع من أجلها أو تغيرها.^(٨) إن فوكو متحفظ بشكل معروف للجميع في موضوع النفس، لكن تبع تفسير الإخضاع في منعطفات الحياة النفسية أمر ضروري على ما يليه. يجب تبعه بصورة أكثر تحديداً في الانقلاب الغريب للذات على نفسها الذي يحدث في أفعال التوبيخ الذاتي، وتأييب الضمير، والميلانخوليا التي تعمل جنباً إلى جنب مع عمليات التنظيم الاجتماعي. لكن إن رفضنا الثنائية الأنطولوجية التي تفترض فصلاً بين السياسي وال النفسي، سيكون من المهم على ما يليه تقديم تفسير نceği للإخضاع النفسي من حيث الآثار التنظيمية والإنتاجية للسلطة. إن حفظت أشكال السلطة التنظيمية جزئياً من خلال تشكيل الذات، وإذا حدث هذا

التشكل وفقاً لمتطلبات السلطة، على وجه التحديد، كإدماج المعايير، فإن نظرية تشكّل الذات يجب أن تقدم تفسيراً لعملية الإدماج هذه، وفكرة الإدماج يجب أن تُستجوب لتوّكّد التضاريس النفسية التي تفترضها. كف بـ

بتطلب و يؤسس إخضاع الرغبة رغبة في الإخضاع؟

بزعمنا أن المعايير الاجتماعية مستبطة، لم نوضح بعد ماهية الإدماج أو، بصورة أعم، ماهية الاستبطان، ماذا يعني أن يصبح المعيار مستبطناً أو ماذا يحدث للمعيار في عملية الاستبطان. هل يكون المعيار أولاً "في الخارج"، وهل يدخل فيما بعد في حيز نفسي مُعطى سابقاً بوصفه مسراً داخلياً من نوع ما؟ أم أن استبطان المعيار يساهم في إنتاج الحيز الداخلي؟ هل يتضمن المعيار، بعد أن أصبح نفسيّاً، لا استبطان المعيار فحسب، بل استبطان النفس؟⁽¹⁰⁾ أفترض جدلاً أن عملية الاستبطان هذه تختلق التمييز بين الحياة الداخلية والخارجية، وتقدم لنا تمييزاً بين النفسي والاجتماعي يختلف بشكل ملحوظ عن تفسير الاستبطان النفسي للمعايير. علاوة على ذلك، بالنظر إلى أن المعايير لا تستبطن بطرائق ميكانيكية أو طرائق يمكن التنبؤ بها تماماً، هل يفترض المعيار طابعاً ثانياً بوصفه ظاهرة نفسية؟ وبصورة خاصة، كيف يمكننا أن نفسر الرغبة في المعيار وفي الإخضاع بشكل عام في علاقتها بالرغبة السابقة في الوجود الاجتماعي، أي الرغبة التي تستغلها السلطة التنظيمية؟ حين تضمن الفئات الاجتماعية وجوداً اجتماعياً ثابتاً يمكن تمييزه، فإن احتضان هذه الفئات يُفضل غالباً على عدم الوجود الاجتماعي على الإطلاق، حتى حين تعمل هذه الفئات في خدمة الإخضاع. إذاً، كيف ينشأ التوق إلى الإخضاع، القائم على التوق إلى الوجود الاجتماعي، الذي يستدعي التبعيات الأساسية ويستغلها بوصفه أداة لسلطة الإخضاع ونتيجة لها؟

تشدیداً على انتهاكات السلطة بوصفها حقيقة وليس من نسخ خيال الذات، غالباً ما تصور السلطة بوصفها خارجية على الذات بشكل لا لبس فيه، وهو أمر مفروض على الذات رغمَ عن إرادتها. لكن إن كان تشكّل الذات وتشكّل تلك الإرادة عاقبتين لتبعة أولية، فإن تأثير الذات بسلطة ليست من صنعها هو أمر لا مفر منه. إن قابلية الذات للتأثير تجعل الذات نوعاً من الكائنات القابلة للاستغلال. إن أراد المرء أن يتصدّى لانتهاكات السلطة (وهو أمر مختلف عن التصدّي للسلطة ذاتها)، فسيكون من الحكمة النظر في قابليتنا للتأثير بتلك الانتهاكات وفي ما تقوم عليه هذه القابلية. إن تشكّل الذوات من خلال قابلية أولية للتأثير لا يبرئ الانتهاكات من مسؤولية معاناة الذوات؛ بل على العكس من ذلك، إن هذا الأمر يوضح بصورة أكبر مدى جوهرية هذه القابلية للتأثير.

كيف تكون الذات نوعاً من الكائنات التي يمكن استغلالها وتكون، بحكم تشكّلها الخاص، قابلة للتأثير بالإخضاع؟ من خلال البحث عن اعتراف بوجودها الخاص في فئات ومصطلحات وأسماء ليست من صنعها، تبحث الذات عن دالٍ على وجودها خارج نفسها، في خطاب متسليط وغير مبال في آن معاً. تدلّ الفئات الاجتماعية على التبعة والوجود في آن معاً. بكلمات أخرى، يكون ثمن الوجود ضمن الإخضاع هو التبعة. تسعى الذات إلى التبعة بوصفها وعداً بالوجود تحدّداً في اللحظة التي يكون فيها الاختيار مستحيلةً. هذا السعي ليس خياراً، لكنه ليس ضرورة أيضاً. يستغل الإخضاع الرغبة في الوجود، حيث يُمنح الوجود دائماً من مكان آخر؛ إنه يسم قابلية أولية لدى الذات للتأثير بالأخر من أجل وجودها.

يبدو أن تسلُّم المرء أحکام السلطة، التي لم يساهم في وضعها أبداً لكنه عرضة للتأثير بها ويعتمد عليها من أجل وجوده، إخضاع عادي على أساس تشكيل الذات. لكن عملية "تسلُّم" السلطة ليست بسيطة، لأن السلطة لا تُتجَّع ميكانيكياً عند تسلُّمها. بدلاً من ذلك، تمخاطر السلطة بأن يحدث تسليمها بشكل آخر واتجاه آخر. إن كانت شروط السلطة لا تنتِج الذوات من جانب واحد، فما هو الشكل الزمني والمنطقي الذي يتخذه تسلُّم السلطة؟ هناك حاجة إلى إعادة وصف مجال الإخضاع النفسي من أجل توضيح كيف تُتجَّع السلطة الاجتماعية أنهاط الانعكاسية في الوقت نفسه الذي تحدُّ فيه من أشكال المخالطة الاجتماعية. بكلمات أخرى، تحكم المعايير تشكيل الذات وتتوقع مجال المخالطة الاجتماعية الملائم للعيش إلى الحد الذي ت العمل فيه المعايير كظواهر نفسية تقييد الرغبة وتنتجها. إن العملية النفسية للمعيار تزود السلطة التنظيمية بوسيلة أكثر مكرراً من القمع الصریح، وسيلة يسمح بنجاحها بعملها الضمني في الاجتماعي. ومع ذلك، بوصفه معياراً نفسياً، لا يعيد المعيار السلطة الاجتماعية إلى حالتها السابقة ببساطة، بل يصبح تشكيلياً وعرضة للتأثير بطرائق محددة بدقة. إن التصنيفات الاجتماعية التي تؤسس قابلية الذات للتأثير باللغة هي نفسها قابلة للتأثير بالتغيير النفسي والتاريخي. تتعارض هذه الرؤية مع فهم للمعابرية اللغوية والنفسية (كما في بعض صيغ الرمزي) التي تسبق الاجتماعي أو تضع قيوداً على الاجتماعي. وكما تُسْتمد الذات من شروط السلطة المتقدمة عليها، تُسْتمد العملية النفسية للمعيار من عمليات اجتماعية سابقة، حتى لو لم يكن ذلك بشكل ميكانيكي أو منوَّع.

بسم الإخضاع النفسي نمطاً محدداً من الإخضاع. إنه لا يعكس أو يمثل بساطة علاقات بالسلطة الاجتماعية على نطاق واسع - حتى مع بقائه مرتبطة بها بشكل مهم. يقدم فرويد ونيتشه تفسيرات مختلفة لتشكل الذوات التي تعتمد على إنتاجية المعيار. كلاهما يفسر اختلاف الضمير بوصفه أثراً لحظر مستبطئ (وقد أتى بذلك "حظراً" لا يحترم فحسب، بل يتبع أيضاً). إن حظر الفعل أو الكلام الذي نجده لدى فرويد ونيتشه يقلب "الدافع" ^(١٠) على نفسه، وينتقل مجالاً داخلياً، ينطلق شرط الرقابة الذاتية والانعكاسية. يصبح الدافع المقلوب على نفسه الشرط الرايسبي لتشكل الذات، وهو توق أساسي ارتدادي يمكن تتبعه أيضاً في رؤية هيغل للوعي الشفقي. سواء كان هذا الإزدواج منقلباً على نفسه من خلال توق أولي أم من خلال رغبة، فإنه يُتَّبع في كل حالة عادةً نفسيةً من التوبيخ الذاتي، عادةً تتوطد مع الوقت وتصبح كالضمير.

الضمير هو الوسيلة التي من خلالها تصبح الذات موضوعاً لنفسها، فتتعكس على نفسها، وتؤسس نفسها بوصفها عاكسة وانعكاسية. إن "أنا" لا تعني بساطة المرء الذي يفكر بنفسه أو المرأة التي تفكر بنفسها؛ تُعرَّف الـ"أنا" من خلال هذه القدرة على إقامة علاقة تأملية أو انعكاسية مع الذات. وفقاً لنيتشه، إن الانعكاسية هي عاقبة الضمير؛ فمعرفة الذات تُتبع من معاقبة الذات. (وهكذا لن "يعرف" المرء نفسه إطلاقاً قبل ارتداد الرغبة المقصودة). ومن أجل كبح الرغبة، يجعل المرء نفسه موضوعاً للانعكاس عليه؛ ففي سياق إنتاج المرء لغيره الخاصة، يؤسس المرء ككائن انعكاسي، كائن في إمكانه أن يتخذ نفسه كموضوع. تصبح الانعكاسية

الوسيلة التي تحول من خلاها الرغبة بصورة مت雍مة إلى دائرة للانعكاس الذاتي. إلا أن ازدواج الرغبة المرتدة إلى الوراء، الذي يبلغ أوجهه في الانعكاسية، ينبع نسقاً مختلفاً من الرغبة: رغبة في تلك الدائرة نفسها، في تلك الانعكاسية، ونهاية، في ذلك الإخضاع.

يُطابق فرويد بصورة ملحوظة بين الضمير المتسامي والتوبیخ الذاتي بوصفهها علامة واحدة على الميلانخوليا، على شرط الحزن غير المكتمل. إن نبذ أشكال معينة من الحب يشير إلى أن الميلانخوليا التي تؤسس الذات

(وتهدد بزعزعة هذا التأسيس وإرباكه) تدل على حزن غير مكتمل ومتعدد الحل. تحدّي الميلانخوليّا غير المكتملة وغير الممتلكة من إحساس الذات بالقدرة، تحدّي من إحساسها بها يمكن أن تتحققه، وبهذا المعنى، تحدّي من سلطتها. تصدّي الميلانخوليّا الذات وتحدّي ما يمكن أن تتكيف معه. ولأنّ الذات لا تتعكس على ذلك فقد، ولا تستطيع أن تتعكس عليه، يسمّ ذلك فقد حدّ الانعكاسة الذي يتتجاوز دائرة عمله (ويتحكم بها). إنّ هذا فقد، بوصفه نبذاً، يدشن الذات ويهدّدها بالحلّ.

وفقاً للأسلوبين النيتشوبي والهيغلي، تشارك الذات في إحباطها الخاص لذاتها، وتحقق خضوعها الخاص، وتُرحب في أغلالها وتصنعها، وتنقلب بذلك على رغبة تُعرف - أو عُرفت - بأنّها تخصّها. ولذلك يسبق فقد الذات ويمكّنها (ويعيقها)، علينا التفكير في الدور الذي يلعبه فقد في تشكيل الذات. هل هناك فقد لا يمكن التفكير فيه، لا يمكن امتلاكه أو الحزن عليه، ويشكّل شرط إمكانية الذات؟ أهذا ما أسماه هيغل "فقد فقد"؟، نبذاً يؤسّس عدم قابلية للمعرفة لا تستطيع الذات من دونه أن تصمد، يؤسّس عدم قابلية للمعرفة وميلانخوليّا تجعلان دعاءات المعرفة كلّها مُناحة للمرء بوصفها خاصته؟ أليس هناك توق إلى الحزن - وبصورة مكافحة، عدم قدرة على الحزن - حزن على عدم القدرة على الحب إطلاقاً، حزن على الحب غير القادر على بلوغ "شروط الوجود"؟

هذا ليس فقداً لموضوع أو لمجموعة من الموضوعات فحسب، بل فقداً لإمكانية الحب ذاتها: فقد القدرة على الحب، والحزن غير المتوقف على ما

يُوجَدُ الذات. من جهة، تتمثل الميلانخوليا في ارتباط محل محل ارتباط منقطع، ضائع، أو مستحيل؛ ومن جهة أخرى، تُبقي الميلانخوليا على نقلية الاستحاللة، إن صحيحة التعبير، الذي ينتمي إلى الارتباط الذي تحمل محله.

هناك بالطبع طرائق مختلفة لرفض الحب لا يمكن عدُّها جميعها نبذًا. لكن ما الذي يحدث حين يصبح نبذ معين للحب شرطًا لإمكانية الوجود الاجتماعي؟ ألا تكون التواصلية الاجتماعية الناتجة عن ذلك مصادبة بالميلانخوليا، وألا يكون الحزن على فقد من خلال هذه التواصلية الاجتماعية غير ممكن بسبب عدم الاعتراف به كفقد، لأن ما فقد لم يكن له أي حق في الوجود؟

يمكن المرء هنا التمييز بصورة جيدة بين (أ) ارتباط أُنكر لاحقًا و(ب) نبذ يُنظم الأشكال التي يمكن أن يتخذها أي ارتباط. في الحالة الأخيرة، يمكن إعادة ربط النبذ بفكرة فوكو حول المثل الأعلى التنظيمي الذي تصبح بموجبه أشكال معينة من الحب ممكنة وأخرى مستحيلة. نحسب في التحليل النفسي أن العقوبة الاجتماعية مشفرة في مثال الأنا ego-ideal التي تحرسها الأنا العليا super-ego. لكن ماذا يعني أن تفكير في العقوبة الاجتماعية بوصفها تعمل من خلال النبذ على إنتاج المجال المحتمل الذي يمكن أن يستغل فيه الحب والفقد؟ شأنها شأن النبذ، لا تعمل العقوبة على حظر الرغبة القائمة، بل تعمل على إنتاج أنواع معينة من الموضوعات ومنع أنواع أخرى من حقل الإنتاج الاجتماعي. بهذه الطريقة لا تعمل العقوبة وفقًا للفرضية القمعية، كما طرحتها وانتقدتها فوكو، بل كآلية إنتاج يمكن أن تستغل مع ذلك بالاعتماد على عنف أصلي.^(١١)

في عمل ميلاني كلاين لا يظهر الذنب على ما يبدو كنتيجة لاستبطان حظر خارجي، وإنما كوسيلة لحفظ موضوع الحب من عنف الإتلاف الذي من المحتمل أن يهارسه المرء. يؤدي الذنب وظيفة الحفاظ على موضوع الحب والحفاظ على الحب نفسه في النتيجة. ما الذي قد يعنيه إذاً فهم الذنب كوسيلة يحافظ من خلالها الحب على الموضوع الذي قد يدمره بخلاف ذلك؟ بوصفه تدبيراً مؤقتاً لمواجهة التدمير السادي، يدلّ الذنب على رغبة موازية في الإبقاء على الموضوع الذي يتمنى المرء موته أكثر مما يدلّ على الحضور النفسي لعيار خارجي واجتماعي أصلي. بهذا المعنى ينبع الذنب في سياق الميلانخوليا لا من أجل حفظ الموضوع الميت حياً، حسب الرؤية الفرويدية، بل من أجل حفظ الموضوع الحي من "الموت"، حيث الموت يعني موت الحب، بما في ذلك موت فرص الافتراق والفقد.

إذاً هل تشير رؤية كلاين إلى إمكانية تفسير وظيفة الحب بصورة كاملة ضمن اقتصاد نفسي خالٍ من البقايا المهمة اجتماعياً؟ أم أنه ينبغي تبع أهمية الذنب الاجتماعية في سجل مختلف عن سجل الحظر، أي في الرغبة في الإصلاح؟ يدخل الذنب إلى المشهد النفسي بصورة ضرورية من أجل حماية الموضوع من عدائية المرء نفسه، تلك العدائية التي ترافق الحب (كتزاع) باستمرار. إن تحرك الموضوع، يتحرك أياً مصدر الحب. يعمل الذنب بمعنى من المعاني على إحباط التعبير العدائي للحب الذي يمكن أن يُرتكب في حق الموضوع المحبوب، ذلك الموضوع المفهوم بوصفه مصدرًا للحب؛ لكن بمعنى معاكس، يعمل الذنب على حفظ الموضوع كموضوع للحب (مثنته) ومن ثم (من خلال المثلنة) على حفظ إمكانية الشعور بالحب وتلقي

الحب. لا تُسكن العدائية - أو الكراهة - ببساطة، بل يُعاد توجيهها إلى الشخص المُحب، فتعمل كتوبخ ذاتي للأنا العليا.^(٢) ولأن العدائية والحب يعملان معاً، فإن تسكين العدائية من خلال الذنب هو تسكين للحب أيضاً. وعليه، يُعمل الذنب على كل من نبذ الحب وإيقائه أو بالأحرى على إيقاء الحب (على نحو أقل شغفاً بالتأكيد) بوصفه تأثيراً للنبذ.

يطرح مخطط كلاين عدداً من الأسئلة ذات الصلة بالعلاقة بين الحب والعدائية. لماذا يمكن أن يرغب المرء في موت موضوع الحب؟ بهذه سادية أولية يمكن تفسيرها باللجوء إلى دافع الموت الأولي أم أن هناك طريقة أخرى لتفسير رغبة المرء في قهر ما يحب؟ وفقاً لفرويد، تُمْوِّع كلاين هذه الرغبة في قهر الموضوع المحبوب في سياق إشكالية الميلانخوليا، فتُميّز من خلال هذه الرغبة العلاقة بالموضوع الذي فُقد فعلاً فُقد فعلاً وأصبح بذلك مؤهلاً لنوع معين من القهر.

ترتبط كلاين الشعور بالذنب تجاه الموضوع بالرغبة في الانتصار على الموضوع، فإذا تمادي المرء في السعي وراء هذا الشعور بالانتصار، سيخاطر بتدمير الموضوع بوصفه مصدراً للحب. قد يجد المرء على الرغم من ذلك أن أشكالاً معينة من الحب تستلزم فقد الموضوع، وذلك ليس بسبب رغبة غريزية في الانتصار على الموضوع، وإنما بسبب فشل هذه الموضوعات في أن تكون صالحة كموضوعات للحب: كموضوعات للحب فهي تحمل علامة الدمار. والحق، قد تهدّد هذه الموضوعات بتدمير المرء نفسه أيضاً: "سأتمدّر إن أحببت بهذه الطريقة". بوصفه موضوعاً موسماً بـ"الموت"، يُفقد الموضوع فعلاً،

إن صح التعبير، وتمثل الرغبة في قهر الموضوع في الرغبة تحديداً في قهر موضوع، إن كان محبوباً، سيؤدي إلى تدمير الشخص المحب.

هل يمكننا أن نقرأ أفعال السلطة الاجتماعية تحديداً أثناء تعينها حدود هذه الموضوعات، أي الموضوعات الموسومة بالموت؟ وهل بعد ذلك جزءاً من اللاحقيقة، من العدائية المبلغة والرغبة في القهر، التي تميز استجابة العامة لموت أولئك الذين يُعدون "موتى من الناحية الاجتماعية" ولموت آخرين بسب الإيدز؟ كالمثليين والموسمات ومتناعطي المخدرات وغيرهم؟ إن كانوا يموتون أو كانوا قد ماتوا بالفعل، فلنقتصر من جديد. وهل يمكن كسب معنى "الانتصار" تحديداً عن طريق ممارسة التمييز الاجتماعي الذي لا يتحقق فيه المرء "الوجود الاجتماعي" ويحافظ عليه إلا من خلال إنتاج أولئك الموتى من الناحية الاجتماعية وحفظهم؟ ألا يمكن أن يقرأ المرء أيضاً التزعة الارتباطية المتفشية في الخطاب العام حول هذه القضايا بوصفها انعكاساً لهذه العدائية: الرغبة في قهر الآخر الميت التي تميز، من خلال الانعكاس، ذلك الآخر بأنه مهدد بالموت، فتصوّغ الآخر على أنه مُعنى (بصورة بعيدة الاحتمال) على ما هو طبيعي ومُطبيع اجتماعياً؟

ما المرغوب إذاً في الإخضاع؟ فهو حب بسيط للأغلال أم أن هناك سيناريوهات قائمة أكثر تعقيداً من ذلك؟ كيف يمكن البقاء في قيد الحياة إذا كانت الشروط التي يُضمن الوجود من خلالها هي تحديداً تلك التي تتطلب التبعية وتؤسسها؟ انطلاقاً من هذا الفهم، يكون الإخضاع هو الآخر المتناقض لنظام السلطة الذي تستلزم فيه "شروط الوجود"، أي إمكانية استمرار المرء ككائن اجتماعي معنٍ تمييزه، تشكيل الذات وحفظها في

التبغية. إن قبل الماء بفكرة سبينوزا التي تقول إن الرغبة هي بصورة دائمة رغبة الماء في الإصرار على وجوده الخاص،⁽¹¹⁾ وأعاد صياغة الجوهر الميتافيزيقي الذي يشكل النموذج المثالي للرغبة بحيث يصبح مفهوماً أكثر مرونة حول الوجود الاجتماعي، فقد يكون الماء حيثماً مستعداً لإعادة وصف رغبته في الإصرار على وجوده الخاص على أنها شيء لا يمكن توظيفه إلا ضمن الشروط الخطرة للحياة الاجتماعية. هكذا يتساوى خطر الموت في امتداده مع الحصانة الاجتماعية. إن كانت الشروط التي من خلالها يُصاغ "الوجود" ويستدام ويستمد هي المفردات النشطة والمتحركة للسلطة، فإن إصرار الماء على وجوده الخاص يعني تكرّسه من البداية للشروط الاجتماعية التي لا تصبح ملكاً للماء بصورة كاملة على الإطلاق. إن رغبة الماء في الإصرار على وجوده الخاص تتطلب الرضوخ لعالم الآخرين الذي لا يكون ملكاً له في الأساس (رضوخ لا يحدث لاحقاً، بل يؤطر الرغبة في الوجود وينبعها). ليس إلا من خلال الإصرار على الغيرية، يصرّ الماء على وجوده "الخاص". يستمر الماء في الوجود إلى حد ما من خلال قابلته للتأثير بالشروط التي لم يضعها، من خلال الفناد، الأسماء، الشروط، والتصنيفات التي تميّز اغتراباً تدشينياً أولياً في التواصيلية الاجتماعية. إن أُسست هذه الشروط خصوصاً أولياً أو أُسست، في الواقع، عنفاً أولياً، فعندها تنبثق الذات ضد نفسها لكي تكون مع نفسها بصورة متناقضة.

ماذا يعني أن ترغب الذات في شيء آخر غير "وجودها الاجتماعي" المستمر؟ إن كان من غير الممكن إبطال وجود كهذا من دون الوقوع في شكل من أشكال الموت، فهل يمكن مع ذلك المجازفة بالوجود، المخاطرة

بالموت أو السعي إليه، من أجل إخضاع سلطة الاجتماعية للتتحول ودفعها إليه بالاعتماد على شروط الاستمرار في الحياة؟ إن الذات مجبرة على تكرار المعايير التي أتَيَتْ من خلاها، لكن هذا التكرار يشكل خطراً على المرأة، فإذا أخفق المرأة في إعادة تنصيب المعيار "بالطريقة الصحيحة"، يصبح المرأة عرضةً لمزيد من العقوبات، ويشعر بأن شروط الوجود السائدة قد أصبحت في خطر. غير أنه من دون تكرار يهدّد الحياة - في منظومتها الحالية - كيف لنا أن نبدأ في تخيل احتمالية تحقق تلك المنظومة ونعيّد تشكيل ملامح شروط الحياة أدائياً؟

إن تحليلاً نقدياً للإخضاع يتضمن: (١) تفسيراً لطريقة حفاظ السلطة التنظيمية على الذوات في حالة النبعة من خلل إنتاج مطلب الاستمرارية والمرئية والمكان واستغلاله؛ (٢) الاعتراف بأن الذات المتشَّحة بوصفها مستمرة ومرئية ومحَّدة المكان مُطازدة على الرغم من ذلك من طرف شيء متبق غير قابل للتمثيل، من طرف ميلانخوليَا واسمة لحدود التذويت؛ (٣) تفسيراً لقابلية الذات للتكرار ما يُظهر كيفية تشكُّل الفاعلية من خلل معارضه الشروط الاجتماعية التي أتَيَتْ من خلاها وتحوّلها.

على الرغم من أنه من الصعب لصياغة كهذه أن تشكُّل أساساً لرؤى متفايرة عن الذات أو عن السياسات المتمرّكة على الذات، فقد تكون بمنزلة إثارة لشكليْن من أشكال الرغبة النظرية وتحذير منها: الأول يكون فيه افتراض " موقف للذات " وإعلانه هو اللحظة السياسية الناتمة؛ والآخر يكون فيه طردُ الذات كمجاز فلسفِي استخفافاً بالمتطلبات اللغوية لدخول النشاط الاجتماعي في أي حال. بقدر ما ينطلب منظور في الذات إبعاداً

لمنظور المتكلّم وتعلّيقاً للـ"أنا" في سبييل تحليل تشكّل الذات، تفرض مسألة الفاعلية إعادة النظر في منظور ذلك المتكلّم. إن تحليل الإخضاع مزدوج بصورة دائمة، يتبع شروط تشكّل الذات ويتبّع الانقلاب على تلك الشروط من أجل انبثاق الذات - ومنظورها.

قد يقدم التقييم النقيدي لتشكل الذات فهماً أفضّل للقيود المزدوجة التي تفضي إليها أحياناً جهودنا التحررية من دون إبعاد السياسي في النتيجة. هل من طريقة لتأكيد التورط في الشروط كأساس للفاعلية السياسية والإصرار أيضاً على أن الفاعلية السياسية قد لا تقتصر على تكرار شروط التبعية؟ إن صيرورة ذات، كما يفترض التوسيير، تتطلّب نوعاً من السيادة لا يختلف عن الرضوخ، فهل من المحتمل أن تكون هناك عواقب سياسية ونفسية متمخضة عن هذا التناقض التأسيسي؟ يتمثّل التناقض الزمني للذات بالضرورة في وجوب فقد منظور الذات المتشكّل فعلاً من أجل تفسير المرء لصيرورته الخاصة. هذه "الصيرورة" ليست بالأمر البسيط أو المستمر، بل هي ممارسة مضطربة متكررة وخطيرة، ممارسة مفروضة لكنها ناقصة، متذبذبة في أفق الوجود الاجتماعي.

الفصل الأول

مكتبة

t.me/t_pdf

ارتباطات متعنّة، إخضاع جسدي
إعادة قراءة الوعي الشقي لهيغل

حرية لاتزال عالقة في شباك العبودية

هيغل، في نومينولوجيا الروح

تُعدُّ النقلة في كتاب في نومينولوجيا الروح من قسم "السيادة والعبودية" إلى قسم "حرية الوعي الذاتي: الرواية، الريبيبة، والوعي الشقي"⁽¹⁾ واحدة من حركات هيغل الفلسفية القليلة التي لم يُستفسر عنها جيداً. وقد يرجع ذلك إلى اشتغال الفصل المتعلق بالسيادة والعبودية على سردية تحريرية لرؤى سياسية تقدمية عدّة، وقد تجاهل ذلك معظم القراء لتركيز انتباهم على انحلال الحرية وتحولها إلى الاستعباد الذاتي في نهاية الفصل. بقدر ما شرّكت النظرية الحديثة في كل من افتراض التاريخ التقدمي وحالة الذات، استعاد الخل المريّر في "السيادة والعبودية" ربما أهميته في الوقت المناسب.

لقد أشار فوكو إلى أن الهدف من السياسة الحديثة لم يعد يكمن في تحرير الذات، بل بالأحرى في استجواب الآليات التنظيمية التي من خلالها تُنتَج "الذوات" وتحفظ. وعلى الرغم من ضرورة عدم الخلط بين مفردات فوكو ومفردات هيغل، فإن آثار الإخضاع ثنائية الحد (*assujetissement*)

بالتشكيل والتنظيم المتزامنين للذات) التي انشغل بها فوكو كان هيغل قد سبق إليها بطريقة ما من خلال وصفه لتحرر العبد وتحوله بذلك إلى أشكال مختلفة من التوبيخ الذاتي الأخلاقي. في كتاب *Discipline and Punish* يحدّد فوكو من فاعلية إصلاح السجون: "إن الرجل الموصوف لنا، والذي نحن مطالبون بالإفراج عنه، هو في حد ذاته تأثير لإخضاع [assujettissement] أعمق منه نفسه."^(١) يتخلص العبد لدى هيغل من "السيد" الخارجي ظاهرياً ليجد نفسه في عالم أخلاقي خاضعاً لمعايير ومُثُل مختلفة. أو، في صياغة أكثر دقة، تبثق الذات كوعي شقي من خلال التطبيق الانعكاسي لهذه القوانين الأخلاقية.

إن تبدلات الاستعباد الذاتي التي يصفها هيغل تتعامل مع الجسد بوصفه ذلك الذي يجب أن يُنْفَى ويهُبَّ، أو يُخْضَع لمطلب أخلاقي. يبدو أن "الرعب"، الذي يسيطر على العبد بإدراكه الحرية، يبلغ ذروته في الاختلاق المتزامن للمعايير الأخلاقية وتوبيخ الشرط الجسدي لحياته الخاصة. بهذا المعنى، يقيم "الوعي الشقي" علاقة بين الاستعباد الذاتي بوصفه إخضاعاً جسدياً وتشكيل الأوامر الأخلاقية المفروضة ذاتياً، التي صُورَت سابقاً في نقد نيتشه للأمر نفسه في كتاب *On the Genealogy of Morals* واستبلاه فوكو على هذا النقد. في الاقتباس التالي، من كتاب *On the Genealogy of Morals* لنيتشه، يمكن الرءُ أن يميّز التقاء زمناً بين أشكال الاستعباد الذاتي في "الوعي الشقي" هيغل و"الإنسان" الأخلاقي صاحب الضمير نيتشه: "إن غريزة الحرية هذه أصبحت دفينةً قسراً... إن غريزة الحرية هذه دُفعت إلى الخلف وقُمعت، سُجّلت في الداخل وتمكنت أخيراً من إطلاق وتصريف نفسها بنفسها فحسب: هذا، وهذا وحده، هو الضمير المُثقل بالذنب في بداياته."^(٢)

في تشديده على الإدراك المؤلم الذي مفاده أن "التحرر" من السلطات الخارجية لا يكفي لتدشين الذات حرّة، يعتمد فوكو على نيشه و، بصورة خاصة، على حركة السجن الذاتي التي تؤسس الأشكال الحديثة من الانعكاسية. يجب ألا تفهم حدود التحرر على أنها مفروضة ذاتياً فحسب، بل بصورة جوهرية على أنها الشرط المسبق لتشكيل الذات نفسها. يصبح ارتباط تأسيسي محدد بالإخضاع شرطاً للتدويم الأخلاقي. فلتتظر في النص الكامل للاحظات فوكو حول إخضاع السجين الذي أشير إليه سابقاً في كتاب *Discipline and Punish*: "إن الرجل الموصوف لنا، والذي نحن مطالبون بالإفراج عنه، هو في حد ذاته تأثير لإخضاع [assujettissement] أعمق منه نفسه. روح ما تس肯ه وتوجده وتكون في حد ذاتها عنصراً سيادياً تطبقه السلطة على الجسد. إن الروح هي أثر التشريع السياسي وأداته؛ الروح هي سجن الجسد."⁽¹⁴⁾

ما مدى دقة قراءتنا للجسد الذي "تسكنه" الروح؟ هل يساعدنا الرجوع إلى هيغل في قراءته؟ ما هي نقاط الالتفاء والافتراق بين هيغل ونيتشه وفوكو حول بنية الخضوع؟ إن سردية هيغل في "الوعي الشقي" تهدى الطريق لخطاب نقيدي حول المواقف الأخلاقية التي لا تسعى إلى تكريس إنكار الحياة الجسدية أو النضجية بها فحسب، بل تقع في تناقضات إرشادية حينها تفعل ذلك أيضاً. وبين هيغل أنه في حال تطلب قمع الجسد حركة أداتية من الجسد وب بواسطته، فإن الجسد يُحفظ بشكل غير مقصود في أداة قمعه وب بواسطتها. تتبأ هذه الصياغة مسبقاً بإمكانية التقاء المنظورات النيتشاوية والفووكوية و، كما سنرى، الفرويدية فيها يتعلّق بتحقيق الذات الذي يُفوتُه نص هيغل أثناء انتقاله إلى الفصل المتعلق بالروح. تتبع القراءة

التالية المسار الذي قدمه هيغل ثم فوئته. حيث يسعى هذا التحقيق، من خلال القبض على النص قبل تحوله إلى الفصل المتعلق بالروح، إلى معرفة ما إذا كان هناك رابط مكبوتٌ ومضمونٌ في الفصل يربط بين الفصل الهيغلي والسرديات النيتلية والفرويدية.

سيقدم القسم الأول من هذا المقال قراءة تفسر كيفية صياغة هذا التناقض في الإخضاع الجسدي أثناء الانتقال من فصل "السيادة والعبودية" إلى فصل "الوعي الشقي" في كتاب *فينومينولوجيا الروح*. في القسم الثاني، سأنظر في إعادة إقرار هذه الصياغة المتناقضة بمصطلحات التحليل النفسي والمصطلحات الفووكوية. وسأشير من دون افتراض أي صلة تأثير مباشرة إلى أن استبعارات هيغل في "الوعي الشقي" حول حتمية ارتباط الجسدي في الإخضاع تتكرر في إطار فووكوية، وأن سردية فوكو حول الإخضاع، على الرغم من أهمية تجاوزها المطلق الدياليكتيكي، تبقى مرتبطة بصورة غير متعددة بالصياغة الهيغلية. علاوة على ذلك، يفترض هيغل ضمنياً أن الإخضاع يُفهم بوصفه ارتباطاً ينفي ذاته وبهذه الطريقة يتفق في افتراضه الفعال مع فكرة فرويد حول الاستئثار الليبيدي.

هيغل وانتاج الاستبعاد الذاتي

في كتاب *فينومينولوجيا الروح* هيغل، يكاد يكون مستحيلاً العثور على الجسد بوصفه موضوعاً للانعكاس الفلسفية، أو حتى بوصفه موقعاً للخبرة، فلا يُشار إلى الجسد لدى هيغل، بصورة دائمة وغير مباشرة، إلا بوصفه تغليفاً للوعي أو موقعاً أو خصوصية له. حين نصل إلى القسم الخاص بالوعي الشقي، تكون، نحن القراء، قد مررنا بالفعل على السبّد

والعبد، ودفعنا إلى فهم هاتين الشخصيتين المتعارضتين بوصفهما مُوضعين بشكل تفاضلي بالنسبة للحياة الجسدية. يظهر العبد كجسد أداة يوفر عمله الشروط المادية لوجود السيد، وتعكس متجاته المادية كلاً من تبعية العبد وهيمنة السيد. بمعنى من المعاني، يتخذ السيد وضعية الرغبة في الانعكاس الذاتي المتحرر من الجسد، تلك الرغبة التي لا تتطلب تبعية العبد في حالة الجسد الأداتي فحسب، بل التي تتطلب في الواقع أن يكون العبد جسد السيد، لكن بشرط ألا ينسى السيد نشاطه في إنتاج العبد أو ينكره، وهو إنتاج سنسية إسقاطاً.

ينطوي هذا النسبان على حيلة ذكية. إنه فعل يُنكر فيه نشاط معين، لكن بوصفه فعلاً يعترف بالنشاط نفسه الذي يسعى إلى نفيه. إن إنكار المرء لجسده، وتحويله إلى "آخر"، ثم تأسيس "الآخر" بوصفه نتيجة مستقلة يعني إنتاج الجسد بطريقة يكون فيها نشاط إنتاجه - وارتباطه الجوهرى بالسيد - مرفوضاً. ينطوي هذه الحيلة أو الخدعة على إنكار مزدوج وعلى أمر إلزامي بأن يصبح "الآخر" متواطئاً مع هذا الإنكار. منعاً لتحول المرء إلى الجسد الذي يكون عليه السيد بصورة مفترضة، وتهيئاً لاتخاذ المرء وضعية العبد كما لو كان الجسد الذي هو عليه يتمي إليه وحده - ومنعاً لأن يكون إسقاطاً منظماً للسيد - لا بد من نوع معين من التبادل، صفة أو اتفاق، تُسَئِّنُ فيه الحيل ويعمل بها. في الواقع، يتمثل الأمر الملزم للعبد في الصياغة التالية: كُن جسدي من أجلي، لكن لا تدعني أعرف أن الجسد الذي أنت عليه هو جسدي. يُنفَّذ هنا أمر واتفاق بطريقة تجعل التحرّكات التي تضمن تنفيذ الأمر والاتفاق محجوبة ومنسية على الفور.

في نهاية القسم الخاص بالسيادة والعبودية يكذح العبد في العمل بصورة متكررة على الأشياء التي تخص السيد. بهذا المعنى، يُعدّ عمل العبد ومنتجاته من البداية ملكاً لغيره وتم مصادرتها. إنها تُوَهَّب قبل أي إمكانية لوهبها، لأنها بالأحرى ليست ملكاً للعبد كي يهبها. ومع ذلك، يصبح هذا "العقد" الذي يحلّ من خلاله السيد محل العبد استباعياً، حيث تصبح عملية الإحلال نفسها تأسيسية للعبد ومن أجله. عندما يكذح العبد ويتتمكن من تمييز توقيعه الخاص على الأشياء التي يصنعها، يدرك التوقيع كأثر فني، حيث يضع عليها علامات تدل على أنها من عمله الخاص، علامات مشكّلة للموضوع نفسه. يُتّبع عمله مجموعة من العلامات المرئية والمفروعة التي يقرؤها العبد مجدداً من الموضوع بوصفها تأكيداً على عمله التشكيلي الخاص. إلا أن هذا العمل، هذا النشاط، الذي يتميّز من البداية إلى السيد، ينعكس على العبد بوصفه عمله الخاص، بوصفه عملاً نابعاً من العبد، حتى لو بدا نابعاً من السيد.

فهل يمكن القول، إذاً، إن العمل المتعكّس هو في النهاية ملك العبد؟ فلتذكّر أن السيد قد أنكر كيانه العملي الخاص، أنكر جسده كأداة للعمل، وقد أنس العبد على أن يعمل كجسد من أجله. بهذا المعنى، تعاقد السيد مع الخادم على أن يكون نائباً أو بديلاً عنه. وهكذا، أصبح العبد متّمياً إلى السيد، لكن هذا النوع من الانتهاء لا يمكن الاعتراف به، فالاعتراف بهذا الانتهاء يعني الاعتراف بالاستبدال وبالتالي فضح السيد الذي يرفض على ما يبدي الجسد الذي هو عليه. وعليه، إنه استبدال في خدمة إنكار يعمل في سبيله العبد؛ فلا يمكن العبد أن يبدي فاعلاً ومستقلّاً إلا من خلال المحاكاة وحجب حالة المحاكاة. في الواقع، ينبعق الموضوع بوصفه تمثيلاً لعمل

العبد، ويوصفه وبالتالي مثالاً على ذلك العمل، ونجميداً لذلك العمل وانعكاساً له. لكن ما الذي يعكسه الموضوع إذن؟ فهو استقلالية الخادم؟ أم أنه الأثر المخادع للاستقلالية الذي ينجم عن العقد المبرم بين السيد والعبد؟ بكلمات أخرى، إذا حقق العبد استقلالية من خلال محاكاة جسد السيد، محاكاة تبقى مخفية عن السيد، تكون "استقلالية" العبد حيث النتيجة الموثوقة لهذا الخداع. وعليه، يعكس موضوع العمل استقلالية الخادم إلى الحد الذي يحجب فيه الموضوع أيضاً الخداع الذي هو نشاط الخادم. إذ، في عمله، يكتشف الخادم توقيعه أو يقرؤه، لكن ما الذي يميز هذا التوقيع ليكون توقيعه الخاص؟ يكتشف العبد استقلاليته، لكنه لا يرى (حتى الآن) أن استقلاليته هي الأثر المخادع للاستقلالية السيد. (كما أنه لا يرى أن استقلالية السيد في حد ذاتها خداع: بحق السيد استقلالية الانعكاس المتحرر من الجسد ويوكِل استقلالية التجسد إلى العبد، متوجهاً بذلك "استقلاليتين" تقصي من البداية وبصورة جذرية إحداهما الأخرى).

لكن هنا يبرز السؤال: هل يبقى نشاط العبد مقيداً بصورة كاملة بالخداع الذي أحدث من خلاله؟ أم أن هذا الخداع تنتجه عنه آثار تتجاوز سبطة السيد أو سلطانه؟

إذا كان للعبد أن يميز العلامات المنقوشة على الموضوع ويعرف أنها خاصة به، فيجب أن يحدث هذا التمييز من خلال فعل القراءة أو التفسير بحيث يفهم العبد أن العلامات (Zeichen) التي يراها تُثلّه بصورة ما. وهذا لا يعني أن النشاط يجب أن يُشهد، بل يعني أن العلامات المنتجة يجب أن تقرأ بوصفها أثراً للتأثيرية الدالة على العبد، يجب أن تفهم بطريقة ما على أنها تشير بصورة رجعية إلى العبد بوصفه مُوقعاً. إذا فهمنا أن ما يشكل

الموضوع هو نقش العبد لتوقيعه، إذا فهمنا أن المبدأ الخاص بتشكيل الموضوع هو تشكيل العبد لتوقيعه، فإن توقيع العبد يعين مجالاً للملكية المتنازع عليها. إنها علامة التي يمكنه أن يقرأها (يجب أن نسمح للعبد بأن يحتل موقع الرجلة الافتراضية)، وعليه، يبدو الموضوع ملكاً له. ومع ذلك، فإن هذا الموضوع الذي وضع العبد علامة عليه بملكه السيد، على الأقل من الناحية الاسمية. يوقع العبد نيابة عن السيد، إن صع النعير، بوصفه بديلاً مفوضاً عنه. وهكذا، فإن التوقيع لا يصادق على ملكية العبد للموضوع، بل يكون موقعاً لضاغفة الملكية، ومن ثم يمهد الطريق لشهاد الطعن القضائي.

ليست العلامة أو الإشارة الموجودة على الموضوع بساطة ملكاً للعبد - فمن خلال هذا الموضوع الذي عليه علامة، يستدل العبد على أنه كائن يضع علامات على الأشياء، أي يُتّبع نشاطه أثراً فردياً، توقيعاً، يكون ملكه على نحو لا يقبل الاختزال. يُمحى هذا التوقيع حين يُسلم الموضوع إلى السيد الذي يختتم عليه باسمه، يمتلكه، أو يستهلكه بطريقة ما. هكذا، يُفهم عمل العبد بوصفه علامة تُبطل نفسها بانتظام، بوصفه توقيعاً مُعرضاً للمحو عند تداوله. فالتداول هنا مسألة مصادرة من طرف السيد بصورة دائمة. كان العبد يعمل بالتأكيد من البداية من أجل شخص آخر، باسم شخص آخر ورهن إشارة شخص آخر، فكان يضع توقيعه الخاص على الموضوع في ظل مجموعة من الشروط التي يُمحى فيها التوقيع دائماً، يُكتب فوقه، يُصادر، وُتُعيَّن دلالته من جديد. إن كتب العبد فوق توقيع السيد، بحيث يُرجع العبد مؤقتاً من هو وكيل وناتج في هذه العملية إلى الأصل، يصادر السيد الموضوع ويكتب فوق توقيع الخادم من جديد. إن ما يظهر يكون بمنزلة

علامة ملوكية ناتجة عن مجموعة من الإيماءات الاستباعية أكثر من كونه مجرد موضوع مطئس (مثل تضاريس كافكا).

يدرك العبد نفسه بصورة ملحوظة في نهاية الفصل، ولكن ليس من خلال قراءة توقيعه من الموضوع. لقد رسم توقيع السيد فوق توقيع العبد في النهاية. فيتعرف العبد إلى نفسه بفقده التوقيع نفسه، حين يشعر بأن استقلاليته أصبحت مهدّدة نتيجة هذه المصادرة للملوكية. إذاً، يُستمد إدراك ذاتي معين بصورة غريبة من المشاشة الجذرية لحالة العبد؛ حيث يتحقق ذلك من خلال تجربة الخوف المطلق.

هذا الخوف هو خوف معين من فقد السيطرة، خوف من سرعة الزوال والقابلية للاستهلاك بُتتجهها نشاط العمل. يبدو منطق نشاط الخادم هنا متقارباً بصورة غريبة من منطق السيد. لقد تراءى لنا سابقاً أن السيد كان يشغل موقع الاستهلاك الخالص حيث يستولي على ما صنعه الخادم ويبطله. أما الخادم، بصورة متناقضة، فقد حقق تجربة الانعكاس الذاتي من خلال تشكيل موضوع يحمل علامات وجوده والعمل عليه، وبذلك فهم نفسه بوصفه كائناً بشكّل أو يخلق الأشياء التي تفوقه قدرة على الاستمرار، بوصفه متّجحاً للأشياء المستدامة. بالنسبة للسيد، الذي يشغل موقع الاستهلاك الخالص، كانت الأشياء سريعة الزوال، وكان في حد ذاته معرّفاً بوصفه مجموعة من الرغبات سريعة الزوال. يبدو بالنسبة للسيد إذاً أن لا شيء يستمر، باستثناء ربه نشاطه الاستهلاكي الخالص، رغبته الأبدية الخاصة.

مع ذلك، فإن هذين الموقفين ليسا متعارضين جذرياً، فكل منها يختبر فقد الموضوع بصورة دائمة وحصرية و مختلفة، ومن خلال هذا فقد، يختبر

سرعة الزوال المخيفة. إن العمل، وفقاً لـ هيفل، شكلٌ من أشكال الرغبة، ذلك الذي يُشّبّط بصورة مثالية طابع سرعة الزوال الخاص بالرغبة؛ وبكلمات هيفل، "إن العمل رغبةٌ مكبوحة، عبورٌ موقوف" (١١٨/١٥٣). إن العمل على الموضوع يعني منحه الشكل، ومنحه الشكل يعني منحه وجوداً يتغلب على زواله. وإن استهلاك الموضوع يعني نفي تأثير استمرارته؛ فاستهلاك الموضوع يعني تشويه شكله. غير أن مراكلة الممتلكات تتطلب امتلاك الموضوعات المشكّلة بدلاً من استهلاكها؛ فلا يمكن للموضوعات أن تختفظ بشكلها وـ "توقف العبور" إلا بوصفها ممتلكات. لا تُنفي الموضوعات بالوعد اللاهوتي الذي استُمر فيّها إلا بوصفها ممتلكات.

يتمثل خوف العبد إذاً في تجربة امتلاك ما يبدو أنه ملكية مُصادرة. في تجربة التخلّي عن ما كان قد صنعه، يفهم العبد قضيّتين: الأولى، أن ما هو عليه مجسّد أو مدلول عليه في ما يصنعه، والثانية، أنه ملزم بالتخلّي عن ما يصنعه. وعليه، إن كان الموضوع الذي يعرّف العبد، ويعكس ما هو عليه، هو التوقيع الذي من خلاله يكتسب معنى وجوده، وإن كان يُضحي بهذه الموضوعات باستمرار، فيكون العبد كائناً يُضحي بنفسه باستمرار. لا يمكن للعبد التعرف إلى توقيعه الخاص إلا بوصفه ما يُمحى باستمرار، إلا بوصفه موقعاً يتلاشى على الدوام. ولا يمكنه التحكم في الموضوع الذي يضع اسمه عليه أو في الغابات التي من خلالها يسعى إلى ثبيت اسمه. إن توقيعه عبارة عن فعل محو للذات: يقرأ التوقيع فيعرف أنه توقيعه الخاص، يعرف أن وجوده ينحصّه بشكل لا يُختزل، وأن ما ينحصّه بشكل لا يُختزل هو تلاشيه الخاص، وأن هذا التلاشي نتيجة لشيء آخر - أي أن ذلك شكل اجتماعي من المحو الذاتي. فهو لا يعمل من أجل شخص آخر يستولي على

حصيلة عمله فحسب، بل ينخل عن توقيعه ويعطيه للشخص الآخر، فلا يكون توقيعه بعد الآن علامة تميّز ملكية عمله بأي شكل من الأشكال.

إن مصادر الموضع لا تُبطل إحساس العبد بنفسه بأنه كائن عامل، لكنها تعني ضمنياً أن العبد يفقد أيضاً كل ما يصنعه. إن الشيء المحدد الذي يصنعه العبد يجعل العبد نفسه شيئاً محدداً. لكن بسبب التخلّي عن الموضع، يصبح العبد شيئاً يمكن التفريط فيه. إذا كان الموضع بمنزلة ثبيت للعمل أو تشكيل له، وإذا كان العمل هو عمل العبد، فإن طابع الختمية والزوال الخاص بالشيء يعني طابع الختمية والزوال الخاص بالعبد. إن الجسد العامل الذي يعرف الآن أنه قد شكل الموضع يعرف أيضاً أنه زائل. إن العبد لا ينفي الأشياء (بمعنى تغييرها من خلال العمل) ويكون عبارة عن نشاط نفي فحسب، بل يكون عرضة لنفي كامل ونهائي في الموت. تذكّرنا مواجهة الموت في نهاية الفصل بصراع الحياة والموت في بدايته. كان الهدف من استراتيجية الهيمنة أن تخل محل صراع الحياة والموت. لكن في نسخة سابقة، حدث الموت من خلال عنف الآخر؛ كانت الهيمنة طريقة لإجبار الآخر على الموت في سباق الحياة. إن فشل الهيمنة كاستراتيجية يبعد تقديم الخوف من الموت، لكنه يموضعه بوصفه المصير الختامي لأي كائن حُدُّد وعيه وجُسُّد، لا بوصفه تهديداً من طرف شخص آخر. يوشك العبد على الاعتراف المدمر بموته الخاص في الفقرة الأخيرة من الفصل، لكنه يمتنع عن الاعتراف بالموت، فيسم نفسه بدلأً من ذلك بسمات مختلفة خاصة به، ويتحذّل موقفاً متعمتاً ومتعرجاً، ويتمسّك بها يبدو له بأنه ثابت في نفسه، فيتمسّك به بشدة، حتى لا يعرف أن خطر الموت يهدّد كل

جانب من جوانب ثباته: "بما أن القناعات الكاملة لوعيه الطبيعي لم تُعرض للخطر، يبقى الكائن المحدد من حيث المبدأ مرتبطاً بها؛ إن امتلاك المرء لرأي خاص به ينطوي على إرادة ذاتية، على حرية لاتزال عالقة في شباك العبودية" (١١٩/١٥٥).

يظهر الوعي الشفقي هنا في الحركة التي فيها يُسكن الرعب من خلال حلّ التعتّت أو بالأحرى من خلال العمل الذي يُزاح فيه الموت الجسدي ويحلّ محله عناد أو تعتّت يُعاد تقييمه في الفصل التالي بوصفه تقوى ذاتية دينية. هذه الذات التي تدعى التقوى لا تخلو من الرعب: انعكاسيتها ترعبها ذاتياً. إن الجسد الذي جعله العبد رمزاً لأداة عمل يُعاد تشكيله في نهاية فصل السيادة والعبودية كموضوع زائف عرضة إلى الموت. ومع ذلك، يُتجنب إدراك موت الجسد مقابل نمط من العيش يموت فيه الجسد تدريجياً من دون توقف: وهكذا، ينتقل من عبودية العبد إلى عبودية الوعي الشفقي. يحمل العبد محل السيد من خلال الاعتراف بقدرته التكوينية الخاصة، وما أن يُزاح السيد، يصبح العبد سيد نفسه، وعلى نحو أكثر دقة، يصبح سيد جسده الخاص؛ حيث يشير هذا النوع من الانعكاسية إلى العبور من العبودية إلى الوعي الشفقي. ينطوي ذلك على انقسام النفس إلى قسمين، إلى سيادة داخلية وعبودية داخلية في وعي واحد، حيث ينطaher الجسد بأنه غيرية، لكن هذه الغيرية تصبح داخلية الآن في النفس ذاتها. بظل الجسد منفصلاً عن الوعي ولا يكون خاضعاً بوصفه أداة خارجية للعمل. وحين يُعاد تأسيسه بوصفه شيئاً غريباً داخلياً، يُحفظ الجسد من خلال إنكاره على أنه ذلك الذي ينبغي للوعي أن يستمر في إنكاره.

ما هو الشكل الذي يأخذه هذا الخضوع الذاتي في القسم المتعلق بالوعي الشقي؟ في المقام الأول هو شكل من أشكال التعتن (eigensinnigkeit). حيث يكون لهذا الخضوع الذاتي "رأي خاص به" أو "إرادة ذاتية"، لكنه يبقى شكلًا من أشكال العبودية. يتعلق الوعي بنفسه أو يلتتصق بنفسه، فيكون هذا التعلق بالوعي تنصلًا من الجسد في الأن نفسه، ويدو أنه يدل على الخوف من الموت، على "الخوف المطلق". يتطلب الوعي الشقي هذا الالتصاق ويضمه من خلال استارة أمر إلزامي. يتلاشى الخوف من خلال تشرع معنار أخلاقي. هكذا، يكون الدافع وراء الأمر الإلزامي الذي يلزمته بالتعلق بالنفس هو هذا الخوف المطلق وال الحاجة إلى رفض هذا الخوف. فيكون هذا الأمر رفضاً منفصلاً للخوف المطلق بقدر ما يكون إلزاماً أخلاقياً.

يشرح القسم المتعلق بالوعي الشقي نشأة المجال الأخلاقي كدفاع ضد الخوف المطلق الذي يتحفظ من خلاله. إن اختلاف المعايير بداعي الخوف (وخلالاً له)، والفرض الانعكاسي لتلك المعايير، يخضع الوعي الشقي بطريقة مزدوجة: تخضع الذات إلى المعايير، وتخضع المعايير الذات، أي أنها تعطي شكلًا أخلاقياً لانعكاسبة هذه الذات الناشئة. إن الإخضاع الذي يكون رهن إشارة الأخلاقي هو فرار من الخوف، فيتشكل بذلك كنوع من الفرار والإنكار، كنوع من الفرار الخائف من خوف يستر خوفه بالتعنت أولاً وبالتفوي الذاتية الدينية ثانياً. وكلما أصبح الأمر الأخلاقي مطلقاً بصورة أكبر، أصبح تنفيذ قانونه أكثر استعصاء وعناداً، وأصبحت مطلقيته الخوف الدافع موضحة ومرفوضة في آن معاً. هكذا بحل القانون المطلق، الذي أعاد تكوين الخوف بوصفه خوفاً من القانون، محل الخوف المطلق.

إن الخوف المطلق يعرّض جميع الأشياء الختمية إلى الخطر، بما في ذلك الشيئية الختمية للخادم. يلغى الفرار من الخوف، أي الخوف من الموت، طابع الشيئية الخاص بالذات. ويستلزم ذلك إلغاء الجسد والتعلق بما يبدو أكثر تحرراً من الجسد: الفكر. يقدم هيغل الرواقية كنوع من التعلق الدفاعي، ذلك الذي يفصل نشاط التفكير عن أي محتوى. وفقاً هيغل، تكفي الرواقية إلى وجود ذاتي وعقلاني ويكون هدفها الأعلى هو الانسحاب المطلق من الوجود في حد ذاته، بما في ذلك وجودها الخاص. تكون هذه المهمة على ما يبدو مُنكرة للذات بقدر ما يتطلب بالنأكيد إنكار الذات ذاتاً مستمرة لتفعيل الانسحاب من وجودها الخاص ومن الوجودات الأخرى. ولأن فعل النفي المفاهيمي يفترض ذاتاً موقعاً يحدث من خلاله النفي، ينتهي الأمر بالرواقية إلى التشديد على إيجابية الذات التي سعت إلى إنكارها. تتبع الشكوكية الرواقية لدى هيغل لأن الشكوكية تبدأ من خلال افتراض مناعة الذات المفكرة. وفقاً للشكوكية، تكون الذات نشاطاً نافياً على الدوام، تُنكر بصورة نشطة بوجود أي شيء واصفةً هذا الإنكار نشاطها التأسيسي.

تنفي الشكوكية مجال الغيرية من خلال محاولة إظهار أن أي تحديد معين للضرورة المنطقية يتحول إلى نقشه، وبذلك لا يكون ما هو عليه. يتبع الشكوكي ويركز على هذا التلاشي المستمر للمظهر المحدد من دون مراعاة المنطق الجدلية الذي ينسق هذه التناقضات المختلفة ويوحدها. وعليه، ليس هناك "ما يكون عليه"، وليس هناك أرضية منطقية أو تجريبية يمكن للشوكوكين أن يصلوا إليها وأن يدركوا من خلالها مجال الغيرية بشكل

عقلاني. يصبح تفكير الشكوكين جهداً محموماً بجعل كل تحديد معين يختفي وينحول إلى آخر، بحيث يستمر هذا الظهور والتلاشي المستمر من دون نظام أو ضرورة. ينتهي الأمر بالشكوكي، مثل بعض المؤرخين الجدد بيتنا، إلى إنتاج تناقض لصلحته الخاصة: ينافش هيغل بوضوح أن هذا الإنتاج للفوضى (المفهوم بوصفه تناقضاً مستمراً) يمكن أن يكون ممتعاً بقدر ما يكون الشكوكي قادرًا دائمًا على تقويض موقف خصمه الفلسفى.

لإزال هذا النوع من الإنكار الممتع والمتواصل شكلاً من أشكال التument أو العناد: "إنه يشبه في الواقع شجار الأطفال العُنُد الذين من خلال مناقضتهم أنفسهم يستمتعون بمناقضة بعضهم بعضاً بصورة مستمرة" (١٢٦/١٢٦). يتجاوز الشكوكي تناقضه الخاص من أجل الاستمتاع في إجبار الآخرين على مشاهدة تناقضاتهم. لكن هذه المتعة، وهي شكل من أشكال السادية، قصيرة الأمد، لأن الطابع المتعنت والمسنمر لجهود الشكوكي سيفُنَدَ حتىًّا حين يواجه الشكوكي شخصاً آخر مثله. إذا كشف شكوكي آخر تناقضات الشكوكي الأول، سيضطر الشكوكي الأول حينها إلىأخذ تناقضاته الخاصة في الحسبان. هذا الإدراك لتناقضه الخاص سيفُهَّيْ له نمطاً جديداً من التفكير. عند هذه المرحلة، يصبح الشكوكي واعياً بشكل ذاتي بالتناقض التأسيسي لنشاطه النافي وينشق الوعي الشقي كشكل صريح من الانعكاسية الأخلاقية.

بمعنى ما، تتحول المتعة الطفولية والمعنعة، التي يستمدها الشكوكي من مشاهدة وقوع شخص آخر في تناقضات، إلى شقاء عميق حين يُجبر، إن جاز التعبير، على مشاهدة نفسه يقع في تناقضات لا نهاية لها.

تبدو المسافة هنا التي توفرها المشاهدة مرتبطة بشكل أساسي بسادية المتعة وبيوقفة الشكوكى بوصفه ذلك الشخص الذى يستنى نفسه من الموقف الذى يشهده من خلال الوقوف على مسافة بصرية منه. تصبح المتعة السادية في مشاهدة الآخر في وضع الشقاء مشاهدة غير ممتعة للنفس.^(٤) تنطوي المشاهدة على تكرار عُحايا للذات، يكذب انعدام الماطفة فيه عاطفة المحاكاة. إن الذات التي دعمت هويتها من خلال تشجيع الآخرين على الوقع في التناقض ترى نفسها فجأة واحدةً من هؤلاء الآخرين؛ إن هذه المراقبة للنفس من مسافة معينة لا تدشن الوعي الشقى فحسب، بل تقلب أيضاً متعة الشكوكى إلى ألم.

ترتّد السادية الموجّهة نحو الآخر إلى الوعي نفسه (مؤجلة في الوقت الحاضر ما إذا كانت المتعة في السادية سُبُّعاد توجيهها نحو الوعي أيضاً أم لا). بوصفه بنية مزدوجة، يَمْعَدُ الوعي الشفقي نفسه موضوع ازدراء.

يتخذ التفسير الفلسفى لهذا الازدراء الشكل التالى: يكون الوعي الآكى منقسمًا إلى جزأين، من جهة أولى، "الجوهرى" و"الثابت"، ومن جهة أخرى، "غير الجوهرى" و"المتغير". إن الذات المشاهدة، والتي تُعرَّف بأنها نوع من الشهادة والازدراء، تميَّز نفسها عن الذات المشهودة التي تقع في تناقض على الدوام. تصبح هذه المشاهدة وسيلة لإعادة تحديد المسافة البصرية بين الذات البعيدة عن المشهد والذات المتناقضة. إلا أن الذات المشاهدة والمزدرية، في هذه الحالة، لا يمكنها أن تنكر أن الذات المتناقضة هي ذاتها الخاصة؛ إنها تعرف أن الذات المتناقضة هي ذاتها، لكن لنعزِّز هوية مقابلة ومواجهة لها، فإنها تجعل هذه الذات

المناقضة جزءاً غير جوهرى من نفسها. فتخلص تالياً من نفسها بهدف تطهير نفسها من التناقض.

نتيجةً لذلك، يوسع الوعي الشقي نفسه، وينصب جزءاً من نفسه قاضياً نقياً بعيداً عن التناقض ويستخف بالجزء المتغير فيه على أنه غير جوهرى، على الرغم من ارتباط هذا الجزء به على نحو لا يمكن الخلاص منه. إن النشاط الذى يبدأ في الشكوكية كأدبية طفولية ثماد صياغته بصورة ملحوظة على أنه حكم ذاتي أخلاقي في سياق الوعي الشقي: إذا، كشخص بالغ يتوجه إلى طفل، يُصدر الوعي الثابت "حكمًا" على الوعي المتغير. ومع ذلك، فإن العلاقة بين الفكر والجسدية كامنة في هذه البنية المزدوجة للذات، لأن الثابت سيكون نوعاً من الفكر غير المتناقض، الفكر النقى الذى سعى إليه الرواقيون، وسيكون المجال المتناقض مجالاً للصفات المتناوبة، المجال المتغير للمظاهر، ما يتعلق بالكيان الظاهراتي الخاص بالذات. يتحول الطفل الذي "يشاهد" إلى القاضي الذي "يُصدر الحكم"، وينفس جانب الذات الذي يصدر الحكم فيه في العالم المتغير للإحساس الجسدي.

يسعى الوعي الشقي إلى التغلب على هذه الازدواجية من خلال إيجاد جسد يجسد نقاء الجزء الثابت؛ يسعى إلى إقامة علاقة مع "الثابت في شكله المجرم والمجسد". لتنفيذ ذلك، تخضع الذات جسدها الخاص لخدمة فكر الثابت؛ حيث يكون هذا الجهد الإلخضاعي والتطهري جهد التعبد (Andacht). ومع ذلك، بصورة متوقعة، يثبت أن هذا الجهد لتوظيف الجسد في خدمة تفكير الثابت مستحبلاً. ويبين أن التعبد هو شعور نقى مركّز على الذات، ما يشير إليه هيغل باستخفاف بوصفه "الرنين العشوائى

للاجراس، أو غشاوة البخور الدافئ، نفكير موسيقي" (١٣١/١٦٨). إن الشعور المركّز على الذات هو شعور جسدي مجرّب على الدلالة على المتعالي والثابت، هو شعور يبقى على الرغم من ذلك مستقرّاً في الجسد الذي يسعى إلى المتعالي عليه. في الواقع، لا يشير الشعور المركّز حول الذات إلا إلى نفسه (شكل متعال من التعلّت)، وهو غير قادر تاليًا على تقديم المعرفة حول أي شيء سوى نفسه. إذاً، يتبيّن أن التعبّد، الذي يسعى إلى تحويل الجسد إلى أداة في خدمة الثابت، هو انغماس في الجسد يمنع الوصول إلى أي شيء آخر؛ في الواقع، هو انغماس يعتقد أن الجسد هو الثابت ويقع بذلك في التناقض.

وعلى الرغم من ظهور التعبّد كشكل من أشكال الانغماس في الذات، إلا أنه أيضًا استمرار في توبّع الذات وإيمانة رغباتها. ويسبّب عدم وصول هذا الشعور المركّز على الذات إلى الثابت بصورة محددة، يصبح الشعور نفسه موضوعاً للاستهزاء والحكم، ويشير بذلك إلى عجز مستمر للذات فيما يتعلّق بإجرانها المتعالي. المتعالي هو ما يُفقد بصورة دائمة، ويتردّد بذلك إلى هذا الوعي بوصفه صورة لما لا يمكن الوصول إليها إطلاقاً، وما يُفقد إلى الأبد. إذاً، في وضع التعبّد، "لا يجد الوعي... إلا قبر حياته كواقع حالي" (١٣٢ / ٧٠-١٦٩). من خلال تبديل مواضع الأشكال، يبقى الجسد في قيد الحياة، ولا يبقى من المثال المتعالي سوى "قبر". في حين يبدأ التعبّد كمحاولة لإخضاع الجسد لموضوع متعال، وينتهي بأخذ الجسد، أي الشعور المركّز على الذات، كموضوع لعبادته، ويترك الروح الثابتة غوت.

قد نستنتج هنا أن شكلاً معيناً من الانهياك بالذات، ذلك الذي يفهم بوصفه صياغة معاادة للتعلّت المتعيّن، يؤسّس نرجسية الذات التي تهزّم

مشروع التعبد القائم على التضحية بالذات. إن الذات التي سُتُّخْضَع جسدها إلى مثال، أي سُرُّغَم جسدها على تجسيد مثال، تجد نفسها أكثر استقلالية من ذلك المثال وتفوقه قدرة على الاستمرار. إن انهيار التعبد وتحوله إلى نرجية، إن جازت تسميته كذلك، يدلّ على استحالة ارتحال الجسد بصورة نهائية في الحياة. ينتهي إذاً شكل جديد من الذات، شكل كانطوي بصورة واضحة، يكون مُجبراً على قبول حتمية تعذر الابتعاد عن الجسد بوصفها افتراضاً مسلماً به جدلاً. إن كان الجسد ضرورياً في عالم الظهور، فمن المؤكد أن هناك عالم نومينوني لا مكان فيه للجسد؛ حيث ينقسم هذا العالم إلى كائنات لذاتها وكائنات في ذاتها.

في صياغة تنتسب ب Shraderات كيركيرارد الفلسفية، يدّعى هيغل أن العالم الثابت يستسلم أو يتخلى عن الشكل المجرَّد، بحيث أنه، الفيداته - the in - itself، يقدم نسخة مجسدة من نفسه إلى العالم المتأثر للتضحية بها. توحى هذه الإشارة إلى صورة المسيح بأن العالم الثابت يصبح مجسداً، لكنه لا يفعل ذلك إلا من أجل التضحية به أو بإعادته إلى العالم الثابت الذي جاء منه. بوصفه نموذجاً للحياة المقدسة، يُفهم المسيح على أنه تجسيد يكون باستمرار في حالة إسداء الشكر. يسعى هذا الوعي المتجسد في رغبته وعمله إلى إسداء الشكر على حياته وقدراته وملائكته الخاصة. هذه الأشياء تُوهَّب له؛ يختبر حياته كهدية؛ ويعيش حياته في حالة امتنان. هو مدين بكل أفعاله شيء آخر، فتُفهَّم حباته كنوع من الدين الأبدي.

وذلك بصورة محددة بسبب، من ناحية أولى، أن هذا الكائن الحي مدين بحياته لكائن آخر، فهو ليس مركز أفعاله الخاصة أو أصلها. يُحال فعله على

فعل كائن آخر؛ فلا يكون إذاً هو أساس فعله الخاص، ولا يكون مسؤولاً عنها بفعله. ومن ناحية أخرى، يجب أن تُفسَّر أفعاله الخاصة بوصفها نضجية دائمة بالذات من خلالها تؤكّد الذات شُكرها له أو تُظهره. هكذا، يصبح إظهار الشكر نوعاً من تبجيل الذات، ما سيطلق عليه هيغل اسم "الفردية القصوى" (١٣٤/١٧١).

إن إنكار الذات بوصفها أصل أفعالها الخاصة يجب أن يُمارس بصورة متكررة، ولن يتحقق ذلك في النهاية إن كان إظهار الإنكار في حد ذاته عناداً ذاتياً فحسب. وعليه، فإن هذا العناد الذاتي يُربك من الناحية البلاغية ما يفترض أن يُظهره. تُصبح الذات مؤديةً للإنكار باستمرار، حيث يعارض الأداء، بوصفه نشاطاً، افتراض انعدام النشاط الذي ينبغي له أن يشير إليه. بصورة متناقضة، يصبح الأداء مناسبة لنشاط ضخم لامتناه يُسمى ويُفرِّد الذات التي يُسمى إلى إنكارها.

هذا الوعي، شأنه شأن الرواقي، يسعى إلى معرفة نفسه وإظهارها على أنها "لا شيء"، وفي النهاية يغدو حتى أداء للاشيء. إن المتعة هنا التي بدت متنمية فيما مضى إلى السادية الطفولية للشوكوكى تُردد إلى الذات: يناقش هيغل أن "فعل اللاشيء" هذا يجد في "متعته شعوراً بالبؤس." هذا الخلط بين المتعة والألم ينبع عن إنكار الذات التي لا يمكنها أن تتحقق ذلك الإنكار إطلاقاً الذي، بوصفه تحقيقاً متواصلاً، يحمل معه تأكيداً متماماً للذات. يبدو بالأحرى كترجسية سلبية، كأنهاك بها هو أكثر تحطياً وتذبذباً.

مرة أخرى هنا، تصور الذات التي ستُنكَر بوصفها ذاتاً جسدية، على أنها "هذا الفرد الفعلى في الوظائف الحيوانية." يبدو أن هيغل يشير ضمنياً إلى

التغوط بوصفه موضوع اتهام ذاقي: "لم تعد هذه [الوظائف الحيوانية] تؤدي بصورة طبيعية ومن دون إخراج كأشياء تافهة في ذاتها لا يمكنها أن تمتلك أي أهمية أو دلالة جوهرية للروح؛ بدلاً من ذلك، أصبح العدو يكشف عن نفسه في شكله المميز من خلاه، إنها بالأحرى موضوع اجتهاد جاد، وتصبح بصورة محددة أشياء مهمة جداً. غير أن هذا العدو يجدد نفسه في هزيمته ووعيه، في ثبيت انتباهه عليه، وبمعزل عن تحرير نفسه منه، يبقى بالفعل متصلًا به إلى الأبد، ويرى نفسه مدنساً إلى الأبد" (١٣٥-٣٦ / ١٧٤). يُوصَف هذا العدو، إن صَحَّ التعبير، بأنه "الخاصية الأنقى للشخصية الأحقر"، ذلك الذي يعمل، للأسف، كموضوع تعين لهذا الوعي "الساقط". هنا، يصبح الوعي في دناءته الكاملة كالبراز، ضائعاً في شرجية ذاتية المرجعية، في دائرة من صنعه الخاص. بكلمات هيغل، "لدينا هنا شخصية مقيّدة بذاتها الخاصة وأفعالها التافهة، شخصية تُطيل التفكير في نفسها، بائسته بقدر ما هي فقيرة" (١٣٦/١٧٤).

ناظراً إلى نفسه على أنه لاشيء، على أنه فعل اللاشيء، على أنه وظيفة إفرازية، ومن ثم على أنه براز، يختزل هذا الوعي نفسه بشكل فعال إلى الخاصيات المتغيرة لوظائفه ومتتجانه الجسدية. مع ذلك، ونظراً إلى أنها تجربة في البؤس، هناك وعي ما يقيّم هذه الوظائف ولا يتماثل تماماً معها. بصورة ملحوظة، إنه في الواقع هنا، في محاولة تبيّن نفسه عن وظائفه الإفرازية، يعتمد الوعي على " وسيط"، ما سيطلق عليه هيغل اسم "الكاهن". من أجل إعادة التواصل مع النقي والثابت، يضخّي هذا الوعي البعضي بكل "أفعاله" للكاهن أو القس. هذه الفاعلية الوسيطة تبرئ الوعي الذهني من مسؤوليته عن أفعالها الخاصة. بتأسيس المشورة

والنصح، يسُوَّغ الكاهن أفعال الوعي الدُّفِيِّ. كل ما يقدّمه الوعي الدُّفِيِّ، تجسّداته المخارجية، بما في ذلك الرغبة والعمل والإفراز، يجب أن تُفسَّر على أنها قرابين، على أنها كُفَّارات. يجعل الكاهن نكران الذات الجسدية ثمناً للقداسة، فيرفع بذلك حركة الإفراز الإنكارية إلى متزلة الممارسة الدينية التي فيها يُطْهَر الجسد بأكمله بطريقة طقسيَّة. تُقدَّس الدناءة من خلال طقوس الصيام والزهد في الشهوات [fasten and kasteien] (١٣٧ / ١٧٥).

ولأن التبرؤ من الجسد بصورة كاملة غير ممكن، كما رأى الرواقيون، يجب إنكاره بطريقة طقسيَّة.

من خلال الصيام والزهد في الشهوات، يحرّم الوعي الشقي على نفسه منع الاستهلاك، معتقداً بأنه سيُحيط من خلال ذلك ربياً حتمية اللحظة الإفرازية. وبوصفهما فعليين جسديين مؤذين للذات، يكون الصيام والزهد فعليين انعكاسين، انقلابين للجسد على نفسه. في حدود هذه التضخيّة بالذات وهذا الزهد في الذات، يظهر الوعي الدُّفِيِّ لكي يؤسس أفعاله في ظل مشورة الكاهن، إلا أن هذا التأسيس يخفي ببساطة الأصول الانعكاسية لعقابه الذاتي.

عند هذه المرحلة، ينحرف هيغيل عنها كان نمطاً للشرح يُشدَّد من خلاله على وضعية نفي الذات بوصفها وضعية مُفسَّرة ظاهراً تُدَحَّض التفكي الذي تسعى إلى ترسّيخته. بدلاً من هذا الشرح، يؤكّد هيغيل أن إرادة الآخر تعمل من خلال أفعال التضخيّة الذاتية التي يُقدِّم عليها التائب. في الواقع، لا تُدَحَّض التضخيّة الذاتية من خلال الادعاء بأن التضخيّة الذاتية هي في حد ذاتها نشاط إرادي؛ يؤكّد هيغيل بالأُخْرَى على أن المرء يشرع إرادة الآخر

في التضحيّة الذاتيّة. قد يتّوّقع المرء إظهار التائب على أنه نرجسي، يمرح في نفسه، ويعجّل نفسه، بحيث تُتوّج العقوبات الذاتيّة بتوكيد مبهج للذات. لكن هيغل يتحاشى هذا الشرح، ويميل تاليًا عن نمط الشرح في هذا الفصل لمصلحة الحل الديني في قسم الروح.

والحق، عند هذه المرحلة، يمكن المرء أن يتخيّل مجموعة من التحوّلات الختاميّة لـ"الوعي الشقي" التي تختلف عن تلك التي يقدمها هيغل، إلا أن هذه المجموعة قد تكون هيغليّة أكثر من هيغل نفسه. يتنصل التائب من فعله فيدّعى أن الفعل ليس فعله، ويقرّ بأن إرادة أخرى، إرادة الكاهن، تعمل من خلال تضحيّته الذاتيّة، بل ويدّعى أن إرادة الكاهن قد حددّها الله. مثبّتاً تاليًا في سلسلة كبيرة من الإرادات، ينفذ الوعي الديني إلى مجتمع من الإرادات. وعلى الرغم من أن إرادته محدّدة، إلا أنها مرتبطة برارادة الكاهن؛ في هذه الوحدة، تُبَيَّن فكرة الروح أولاً. يشير الوسيط أو الكاهن على التائب بأن آلامه ستُكافأ بوفرة أبدية، ويأنّ بؤسه سيُكافأ بسعادة أبدية؛ حيث يقتضي الألم والسعادة ضمنياً تحوّلها المستقبلي إلى نقضها. بهذا المعنى، يبعد القس صياغة الانعكاس الجدلّي ويرسّخ انقلاب القيم كمبدأ مطلق. في حين فُهمت متعة نفي الذات في جميع الأمثلة السابقة بوصفها متأصلة في الألم (التبجّيل المبهج للرواقي، السادية الممتعة للشوكوكي)، فقد أزيلت المتعة هنا مؤقتاً من الألم، وعُدّت تعويضاً مستقبلياً عنها. وفقاً هيغل، فإن هذا التحول الإسخاتولوجي^{*}، من ألم هذا العالم إلى متعة العالم الآخر،

* الإسخاتولوجي: أو ما يُسمى بعلم أمور الآخرة. وهو جزء من اللاموت الذي يركز على الأحداث الأخيرة للتاريخ أو المصير النهائي للبشرية.

يؤسس الانتقال من الوعي الذاتي إلى التفكير. وإن إدراك الوعي الذاتي لنفسه كجزء من مجتمع ديني من الإرادات يؤثر على الانتقال من الوعي الذاتي إلى الروح.

لكن ما الذي ينبغي لنا فهمه من هذا الانتقال النهائي إن أخذنا في عين الاعتبار العلاقة المحايدة بين الألم والسعادة في الانتقالات التي سبقته؟ قبل التعريف بـ"ال وسيط" وـ"الكاهن"، يواصل الفصل المتعلق بالوعي الشقي التقدم كما لو كان يتضمن نقداً حاداً للأوامر الأخلاقية والمثل الدينية، نقداً يمهّد الطريق لتحليل نيتشه الذي سيظهر بعد حوالي ستين عاماً. كل جهد يبذل في اختزال نفسه إلى لافعل أو لاشيء، في إخضاع جسده أو كبحه، يُتّوّج بصورة غير مقصودة بإنتاج الوعي الذاتي بوصفه أداة للسعي وراء المتعة وتبجيل الذات. كل جهد يبذل في التغلب على الجسد، والمتّعة، والفاعلية يتبيّن أنه ليس سوى توكيّد لسمات هذه الذات بصورة خاصة.

إخضاعات بعد هيغليه

إن نقد نيتشه للمعايير الإيطيقية، الذي ظهر سابقاً في "الوعي الشقي" واستُفِيّض فيه في كتاب *On the Genealogy of Morals* وكتاب *Daybreak* لنيتشه، قد أعيدت صياغته مؤخراً في كتاب *Discipline and Punish* لفووكو. يمكن إجراء مقارنة مفيدة لموقف هيغلي وهؤلاء الذين أهّمهم نيتشه مع نقد فرويد لنشأة الأوامر الأخلاقية في كتاب *Civilization and Its Discontents*. وذلك مع الأخذ في عين الاعتبار أن الأوامر الأخلاقية وفقاً هيغلي تظهر أولاً في الاستجابة

الدافعة للخوف المطلق، ويُفسّر ظهورها كتحويل لهذا الخوف ورفض له. كان هذا الخوف المطلق خوفاً من الموت، وعليه، يكون خوفاً مشروطاً بسمة محدودية الجسد. قد يُفهم الرفض الإيطيقي للجسد وتبعيته بوصفها جهدين سحيرين للاستحواذ على ذلك النفي الوجودي. علاوة على ذلك، تُعرض مثالياً الاكتفاء الذاتي الراديكالي للخطر من طرف نفاذية الجسد واعتباره على الغير. بهذا المعنى، لا يكون الإفراز "الوظيفة الحيوانية" الوحيدة التي من شأنها أن تدلّ على "دنس" هذه الذات. إن الجهود المتكررة للتضحية بالجسد والتي تغدو توكيدات متكررة للجسد تمثل أيضاً جهوداً للدفاع عنه ضد كل ما "يعرضه للخطر"، حيث يدلّ التعرض للخطر على وجود خطر أقل شدة من الموت، يدلّ على نوع من التوبة الاختراقية التي تقضي حدوث انتفاف أو اهتزاز جنبي "يخلله كاملاً" (*durch and durch angesteckt*). وعليه، يمكن المرء أن يجد في الأشكال المختلفة من الإهانة والأذية الذاتيين المتذجدين في "الوعي الشقي" تصوراً مسبقاً للمصاب، وقد يجد أيضاً نمطاً محدداً من الذعر الجساني المثلث.^(١)

قد نعيد قراءة الخوف المحفز، الذي رفضه الأمر الإيطيقي وأعاد توجيهه، من حيث قابلية الجسد المخيفة "للمصادرة". فإذا كانت مكنته مصادرة السيد للنشاط العملي للخادم واستحواذ السيد على جوهر جسد الخادم، حيث تؤسس الجسد موقعاً للملكية المتنازع عليها، موقعاً يمكن أن يمتلكه الآخر بصورة دائمة من خلال الهيمنة أو التهديد بالموت. يتبيّن أن الجسد ليس سوى تهديد لمشروع السلامة والاكتفاء الذاتي الذي يضبط

المسار الظاهري. إن الانشغال الشرجي، الذي يسبق مباشرة ارتفاعه إلى مفهوم ديني للحياة الآخرة، يشير إلى أن النقادية الجسدية لا يمكن حلها إلا بالهروب إلى الحياة الآخرة التي لا توجد فيها أجساد إطلاقاً. هذا التأكيد على النفي المطلق للجسد يتعارض مع جميع الجهود السابقة لاخضاع الجسد أو السيطرة عليه في الحياة، يتعارض مع تلك الجهود التي بلغت أوجها في تأكيد حتمية الجسد. يبدو هذا المفهوم معفىً من الانعكاس الجندي الذي يحمله، في حين يتبيّن أن المفاهيم الدينية الأخرى هي طرائق خفية لإعادة تأكيد الجسد.

بصوغ التحليل النفسي نظريات في الفشل في الحفاظ على خضوع الجسد فيجعل الفشل موازيًا للانعكاسات الجنديّة السابقة. لطالما فُهم كبعض الليبيدو على أنه في حد ذاته قمع مستمر لليبيدياً. وعليه، لا يُنفي الليبيدو تماماً من خلال الكبع، بل يصبح بالأحرى أدلة لخضوعه الخاص. إن قانون الكبع ليس خارجياً على الليبيدو الذي يكبحه، بل إن قانون الكبع يكبح إلى الحد الذي يصبح فيه الكبع نشاطاً ليبيدياً.^(٢) إضافةً إلى ذلك، فإن التحريرات الأخلاقية، لاسيما تلك المبنية على الجسد، هي في حد ذاتها مدعومة بالنشاط الجنسي الذي تسعى إلى كبحه:

إن فكرة... متنمية بالكامل إلى التحليل النفسي وغريبة على طريقة تفكير الناس العاديين... تخبرنا أن الضمير (أو بشكل أصح، القلق الذي يتحول فيما بعد إلى ضمير) هو بالفعل سبب الإنكار الغريزي أولاً، لكن هذه العلاقة تعكس لاحقاً. كل إنكار للغريزة يصبح الآن مصدراً ديناميكياً للضمير وكل إنكار جديد يزيد من شدة هذا الخبر وتعصبه.^(٤)

إذاً، وفقاً لفرويد، تُتبع أوامر الضمير المفروضة ذاتياً وتُطبق بدقة لأنها أصبحت الآن موقع الإشاعر ذاته الذي تسعى إلى حظره. بكلمات أخرى، يصبح الحظر موقع الإشاعر المزاح الذي حلّت محله "الغرizia" أو الرغبة المحظورة، وهي فرصة للمرء لكي تُعاش الغرizia من جديد تحت عنوان قانون الإدانة. يُعدّ هذا بالطبع أصل الكوميديا التي يكون فيها حامل القانون الأخلاقي أخطر المتهكين لتعاليمه (شخصية ديميسديل هاونورن وشخصية الفيلسوف الأخلاقي لوم ستوبارد). ولأن هذا الإشاعر المزاح يختبر من خلال تطبيق القانون، يُنسّط هذا التطبيق من جديد ويُكشف بظهور كل رغبة محظورة. لا يسعى الحظر إلى طمس الرغبة المحظورة؛ بل على العكس، يسعى الحظر إلى إعادة إنتاج الرغبة المحظورة، فتزداد شدته من خلال حالات الإنكار التي ينتجها. إن "الحياة الآخرة" للرغبة المحظورة هي في الحظر نفسه، فلا يُدعم الحظر الرغبة التي يُعبر الذات على إنكارها فحسب، بل يكون مُدعماً بها. بهذا المعنى، إذاً، يحدث الإنكار من خلال الرغبة ذاتها التي تُنكر، أي أن الرغبة لا تُنكر تماماً، بل تُحفظ ويُعاد تأكيدها في بنية الإنكار ذاتها.

يناقش نيتشه على نحو مماثل، ويعرض بنية جدلية لا تختلف عن بنية هيغل، في نقده لمثال الزهد في كتاب *On the Genealogy of Morals* إن حتمية الجسد في "الوعي الشقي" توازي حتمية "الغرizia" لدى فرويد والإرادة لدى نيتشه. وفقاً لبنيته، يُعدّ مثال الزهد، الذي يُفهم بوصفه إرادة العدم، طريقة لتفسير كل أشكال المعاناة على أنها ذنب. على الرغم من أن الشعور بالذنب يعمل على إنكار نوع معين من الموضوعات

التي يريدها الإنسان، فإنه لا يستطيع أن يطمس طابع الإرادة لدى البشر. وفقاً لقاعدة الذنب، إذا، "كان على الإنسان أن يريد شيئاً فحسب - في البداية، لم تكن ماهية الشيء، غايته، أو سماته ذات أهمية: الإرادة ذاتها قد حفظت". وعليه، يجب أن يفهم مثال الزهد، شأنه شأن الوعي الشفقي لم يقبل، على النحو التالي:

إن كراهية كل ما هو بشري، بل أكثر من ذلك، كراهية كل ما هو فاسد، كل ما هو مادي، هذا الشمئزاز من الحواس، من العقل ذاته، هذا الخوف من السعادة والجمال، هذه الرغبة في المروء من كل مظهر، تغير، صيرورة، موت، غم، ومن الرغبة في حد ذاتها - معنى هذا كله هو إرادة العدم، إرادة تتعارض مع الحياة، تمرد على الافتراضات الأكثر جوهرية في الحياة؛ ومع ذلك تبقى إرادة!... بدلاً من عدم إرادة شيء، يريد الإنسان اللاشيء!⁽¹⁾

لا أقصد بذلك القول إن فكرة فرويد الإشكالية بصورة كبيرة حول الغريزة مكافئة تماماً للجسد غير المكتمل الميغلي وللإرادة النيتاشية. إلا أنني أود اقتراح أن هؤلاء المفكرين الثلاثة يجدون نوعاً من الانعكاس الجنحلي القائم على استحالة تحقيق قمع انعكاسي كامل أو نهائي لما يمكن أن تسميه على نحو غير دقيق بـ"الجسد" ضمن حدود الحياة. إذا كان قمع الجسد في حد ذاته حركة أداتية للجسد وب بواسطته، حيث تُحفظ الجسد بصورة غير مقصودة في أداة قمعه وب بواسطتها. مع ذلك، لا تؤدي الجهود ذاتية الإحباط مثل هذا القمع إلى نفيضها فحسب - إلى تأكيد على الرغبة والإرادة والجسد، تأكيد يُهينُ الذات ويبخلها - بل تؤدي، في صيغ أكثر عصرية، إلى تأسيس للذات يتجاوز الإطار الجنحلي الذي تُنتَج من خالله.

يتبين لدى هيغل أن قمع الحياة الجسدية يتطلب الجسد نفسه الذي يسمى إلى قمعه؛ بهذا المعنى، يُحفظ الجسد في فعل القمع ذاته ومن خلاله. فهم فرويد هذا الأمر بشكل مختلف في تحليله للعصاب بوصفه نوعاً من التعلق الليبيدي بالحظر الذي يُحيط الإشاع الليبيدي على الرغم من ذلك. عندما يشكل هذا الإحباط قمعاً، اتفصال عملية توليد الأفكار عن العاطفة، ينشأ العصاب أو تشكل الأعراض. يمكن المرء أن يقرأ إشارات هيغل إلى *eigensinnigkeit* أو التعتن على أنها مفسّرة لعملية الانقسام والدفاع في تشكل العصاب. إن إشارة هيغل إلى هذا "الشقاء" بوصفه ارتباطاً متعتاً توحّي بأن، كما في العصاب، النظام الأخلاقي للدافع الجسدي يصبح تركيز الدافع نفسه وهدفه. في كلتا الحالتين، نحن نميل إلى فهم الارتباط بالخضوع على أنه يشكل البنية الانعكاسية للخضوع نفسه. إن الدافع الجسدي أو التجربة الجسدية التي ستُنفي، بالعودة إلى هيغل، تحفظ بصورة غير مقصودة من خلال نشاط النفي نفسه.

يمكّنا أن نجد لدى هيغل وفرويد اهتماماً معييناً على الانعكاس الجدللي الذي من خلاله تخضع التجربة الجسدية المسوّغة بصورة عامة لرقابة القانون كي تنشأ من جديد بوصفها التأثير المستدام لذلك القانون. إن مفهوم التسامي الفرويدي يوحي بأن تمحية المتعة أو إنكارها يمكن أن يصبح عاملآً مشكلآً للثقافة؛ وعليه يرسّي كتاب فرويد قلق الحضارة حجر الأساس لكتاب ماركوزه *إيروس والحضارة*. يبدو أن الآثار الإنتاجية غير المعتمدة للتسامي في تشكيل المتغيرات الثقافية تتجاوز الانعكاس الجدللي الذي تُسّج من خلاله. بينما نجد وفقاً لماركوزه أن الدوافع، أو الإيروس والثاناتوس،

تتقدم على الأوامر التنظيمية التي من خلالها تصبح قابلة لأن تُعاش ثقافياً، نجد وفقاً لفوكو أن الفرضية القمية، التي يبدو أنها تتضمن نموذج النسامي في بنيتها، تتحقق في العمل بصورة محددة لأن القمع يولد المتع والرغبات التي يسعى إلى تنظيمها. يرى فوكو أن القمع لا يعمل في نطاق المتعة والرغبة المعطى سابقاً، بل إنه بشكل ذلك الطاق الذي ينبغي تنظيمه، ذلك الذي يكون ذاتياً بصورة فعلية أو محتملة خاصعاً للتنظيم. يتطلب النظام القمي، كما يسميه فوكو، تكاثره وانتشاره الذاتيين. على هذا النحو، يتطلب هذا النظام توسيع مجال الدافع الجسدي وانتشاره كنطاق أخلاقي، بحيث توفر لديه المواد الجديدة التي يمكنه من خلالها التعبير عن قوته الخاصة باستمرار. وعليه، يُتيح القمع مجالاً من الظواهر الجسدية القابلة للانطباع بطابع أخلاقي بصورة غير متناهية من أجل تسهيل انتشاره الخاص وعقلنته.

هنا نجد أن فوكو يجده عن نوع الانعكاس الجدلية الذي تتبعناه لدى هيغل. إن القمع الجسدي لا يتطلب وينتتج الجسد نفسه الذي يحاول قمعه فحسب، بل يتجاوز ذلك فيتوسع النطاق الجسدي من أجل تنظيمه وينشر موقع السيطرة والانضباط والقمع. بعبارة أخرى، إن الجسد الذي يفترضه التفسير الهيغلي يُتيح وينشر باستمرار من أجل توسيع نطاق السلطة القضائية. بهذا المعنى، فإن القيود المفروضة على الجسد لا تتطلب وتنتتج الجسد الذي تسعى إلى تقييده فحسب، بل إنها تنشر مجال الجسدي خارج المجال الذي يستهدفه القيد الأصلي. في عمل فوكو الذي وُجد فيه إشارة طوباوية أخيرة لديه، يكون هذا النشر الجسدي الذي تمارسه

الأنظمة القضائية خارج شروط الانعکاس الجنسي هو موقع المقاومة المحتملة أيضاً. ينتهي خطاب التحليل النفسي الذي يصف الرغبة المكتوبة ويشخصها مرضياً بانتاج تحريض خطابي للرغبة: يُصطنع الدافع باستمرار كموقع للاعتراف والسيطرة المحتملة تالياً، لكن هذا الاصطناع يتجاوز الغايات التنظيمية التي أُنجز من خلالها. بهذا المعنى، تصبح القوانين الجنائية، التي تسعى إلى تصنیف الحالة العادیة السویة و مأسستها، موقعاً للطعن في مفهوم العادی؛ إن علماء الجنس الذين يصنفون المثلية الجنسية ويفسرونها مرضياً يوفرون الظروف لانتشار الثقافات الجنسية المثلية وعرضها بصورة غير مقصودة.

ضمن الإطار الميغلي، تتطلب الذات التي تنفصل عن جسدها ذلك الجسد من أجل الحفاظ على نشاطها الانفصالي؛ وعليه، يكون الجسد الذي سيُقمع مُعَدّاً لخدمة ذلك القمع. بالنسبة لفوكو، يكون الجسد الواجب تنظيمه مُعَدّاً أيضاً بصورة مشابهة لخدمة القمع، غير أن الجسد لا يتشكل قبل هذا التنظيم. على العكس، يُنْتج الجسد بوصفه موضوعاً للتنظيم، ومن أجل أن ينتهي التنظيم نفسه، يتکاثر الجسد بوصفه موضوعاً للتنظيم. هذا التکاثر يعيّن الحد الذي يفصل نظرية فوكو عن نظرية هيغل ويمثل الموقع الخاصل بمقاومة التنظيم المحتملة. تُسْتمد إمكانية هذه المقاومة من ما يُنْعَدُّ توقعه في التکاثر. لكن لفهم كيفية إنتاج النظام التنظيمي لنتائج ليست غير متوقعة فحسب، بل تشكل المقاومة أيضاً، علينا الرجوع إلى مسألة الارتباطات المتعة و، بصورة أكثر دقة، إلى مكان هذا الارتباط في تقويض القانون.

على الرغم من انتقاد فوكو لفرضية فرويد القمعية، إلا أنه مدین هذه النظرية في وصفه لإنتاج الجسد المنظم وتکاثره. إن منطق الإخضاع الهيغلي والفرويدي، بصورة خاصة، يعني ضمناً أن أداة القمع تصبح البنية والهدف الجهددين للرغبة، وذلك على أقل تقدير حين يُثبت الإخضاع فاعليته. لكن إذا نطلب النظام التنظيمي إنتاج موقع تنظيم جديد وطبع الجسد بطابع أخلاقي بصورة كاملة كبيرة، فما هو إذاً مكان الدافع والرغبة والارتباطات الجسدية؟ فهل من الممكن ألا يُتَّبع النظام التنظيمي الرغبة فحسب، بل أن يُصبح ذاته مُتَّسِّجاً من خلال تنمية ارتباط معين بقانون الخصوص؟ إذاً كان جزءاً مما تفعله الأنظمة التنظيمية هو تقييد تشكُّل الرغبة وارتباطاتها، فيبدو إذاً أن ثمة منذ البداية قابلية مفترضة للانفصال عن الدافع، وعدم تناسب بين القدرة على الارتباط الجسدي من جهة وموقع تقييدها من جهة أخرى. يبدو أن فوكو يفترض بصورة محددة أن للرغبة قابلية للانفصال، وذلك بزعمه أن التحريريات والانعكاسات غير متوقعة إلى حد ما وأن لديها القدرة، التي هي أساسية في مفهوم المقاومة، على تجاوز الأهداف التنظيمية التي أُتَّبِعَتْ من أجلها. في حال لم يتمكن نظام ما من السيطرة الكاملة على التحريريات التي يُتَّسِّجُها على الرغم من ذلك، فهل يعَدُ ذلك بصورة جزئية نتيجةً لمقاومة الترويض النهائي الكامل الذي ينهض به النظام التنظيمي في مستوى الدافع؟

ما يشير إليه هيغل في "الوعي الشقي" ليس مجرد عدم قابلية البوس الأخلاقي للاستمرار بشكل مناسب أو تسليم هذا البوس بالكتابان الجسدي الذي يسعى إلى إنكاره، بل يشير هيغل إلى أن السعي وراء

البؤس، الارتباط بالبؤس، هو شرط إبطال هذا المضوع وإمكانيته. إذا كان البؤس، والكرب، والألم موقعَ أو أنهاطاً من التعتَّ، طرائق للارتباط بالذات، أنهاطاً من الانعكاس التي يُعبّر عنها سلبياً، فذلك لأنَّ الأنظمة التنظيمية توفرها بوصفها موقعَ متاحة للارتباط، وعليه، ترتبط الذات بالألم بدلاً من الارتباط على الإطلاق. وفقاً لفرويد، يكون الرضيع ارتباطاً ماتعاً بأي استشارة يصادفها، حتى لو كانت الاستشارة صادمة، ما يفسّر تشكُّل المازوخية ويفسّر، بالنسبة لبعض الأشخاص، إنتاج الدناءة، والرفض، والبؤس، وما إلى ذلك بوصفها شروطاً مسبقة ضرورية للحب. يمكن أن تصبح إيماءة الرفض مثيرة بصورة مازوخية لأنها إيماءة ليس إلا. على الرغم من أن الغرض المزعوم من إيماءة الرفض هو إحباط رغبة قادمة، إلا أنها تظهر على الرغم من ذلك بوصفها إيماءة، فتجعل نفسها حاضرة وقابلة للقراءة بوصفها نوعاً من العرض أو الحضور بالحد الأدنى. ولأنها تحديداً إيماءة رفض، فإنها تنكر بلامعاً التهديد بالانسحاب الذي تزعم مع ذلك بأنها تدلّ عليه. بالنسبة للرضيع، فإن حضور الموضوع أو تعينه، بصرف النظر عن مدى إصرار الموضوع على الرفض، هو موقع الحضور والاستشارة، فيكون حضوره أفضل من عدم وجود موضوع على الإطلاق. هذه الحقيقة البدهية ليست بعيدة عما قاله نيشه حول الإرادة التي تفضل إرادة العدم على ألا تزيد إطلاقاً. في كلتا الحالتين، تكون الرغبة في الرغبة هي الاستعداد للرغبة في ذلك الذي من شأنه أن ينبع الرغبة تحديداً، حتى لو كان ذلك من أجل إمكانية استمرار الرغبة فحسب.

إذا، السؤال الذي يبدو أن هيغل وفرويد يطرحانه على فوكو هو ما إذا كانت هذه المنطقة من "الارتباط المتعنت" مصورة بطريقة ما في سيناريوهات الخصوص التي يصفها أم لا. إلى أي حد يستغل النظام التنظيمي هذا الاستعداد للارتباط الأعمى بما يسعى إلى قمع أو نفي هذا الارتباط ذاته؟ وإلى أي حد يمكن للارتباط الذي يتطلبه النظام التنظيمي إثبات أنه إخفاق نسبي والموقع المحتمل للمقاومة معاً؟ إذا كان الهدف النهائي للرغبة هو استمرارها ذاتها -- وهنا يمكن المرء أن يربط هيغل وفرويد وفوكو معاً إلى مفهوم الـ"كوناتوس" الخالص بسينوزا -- فإن قدرة الرغبة على الانسحاب وإعادة الارتباط ستُسبب ما يشبه قابلية التعرض للأذى في كل استراتيجية متعلقة بالخصوص.

مكتبة
t.me/t_pdf

خواجليس في الزمان كتبا

www.Maktabah.Net

دوائر الضمير المثقل بالذنب نيتشه وفرويد

ينظر نيشه إلى الضمير بوصفه نشاطاً عقلياً لا يشكل الظواهر النفسية فحسب، بل يشكل أيضاً نتيجة لاستبطان من نوع مميز. نجد لدى نيشه الذي يميز الضمير عن الضمير المثقل بالذنب أن الإرادة تقلب على نفسها. لكن ماذا يمكننا أن نفعل بهذه العبارة الغريبة؛ كيف نطالب بتخيل إرادة ترتد على نفسها وتتضاعف؛ وكيف يقدّم هذا النموذج كطريقة للتعبير عن نوع الانعكاسية الضروري لعمل الضمير المثقل بالذنب؟ سيسخدم فرويد لغة مماثلة حين يكتب حول تشكّل الضمير، خاصة فيما يتعلق بجنون العظمة والترجسية. يصف فرويد الضمير بأنه قوة الرغبة - على الرغم من أنها قوة عدوانية في بعض الأحيان - حين تقلب على نفسها، ويفهم المخظر، لا كقانون خارجي على الرغبة، بل بوصفه عملية الرغبة ذاتها حيث تقلب على إمكاناتها الخاصة. ما المغزى الذي نستخلصه من النموذج الذي يظهر في سياق كلا التفسيرين، تفسير الإرادة التي تقلب على نفسها، وتفسير الرغبة التي تقلب على نفسها؟ يجب أن نسأل، لا كيف يصبح هذا النموذج من الانقلاب والمضاعفة ضرورياً لفهم الضمير المثقل بالذنب فحسب، بل ما الذي يقترحه هذا النموذج حول الوضع الجسدي أو الاستعداد المشفر في

بنية الانعكاسية. لماذا يكشف الجسد المتضاعف والمتقلب على نفسه معنى أن يكون كيانه من النوع الوعي بذاته؟

إن الفكرة القائلة إن الأخلاق تستند إلى نوع معين من العنف هي فكرة مألوفة فعلاً، لكن المثير للدهشة هو أن هذا العنف هو الذي يؤسس الذات. غارس الأخلاق هذا العنف مرة بعد مرة لتصقل الذات كائناً انعكاسياً. هذا، جزئياً، ما دفع نيتشه إلى التفكير في الأخلاق بوصفها نوعاً من المرض. إذا سُمي هذا الانقلاب على الذات نوعاً من العنف، فلا يمكن بساطة معارضته باسم اللاءعنف، لأنه حين يعارض وحيث يعارض، يعارض من موقف يفترض مسبقاً هذا العنف ذاته. لا أود التركيز بساطة على البنية الإشكالية المتضمنة في افتراض الأخلاق، أو التأكيد على العنف المعمم في جميع المواقف الأخلاقية، على الرغم من أن كلتا الرؤيتين، اللتين قدمتا من خلال التفكير، تشكلان نقطة انطلاق لما أسعى إلى فعله. أود الإشارة بالأحرى إلى أن الذات التي ستعارض العنف، وإن كان هذا العنف ضدّها نفسها، هي نفسها نتيجة عنف سابق، من دونه ما كان للذات أن تتحقق. هل يمكن إيقاف هذه الدائرة المحددة؟ كيف ومنى يمكن أن يحدث هذا الإيقاف؟ وما هو احتمال أن تفقد الذات حدودها المغلقة، دائرة انعكاسيتها المقلقة؟ لا تظهر الإرادة الحالصة، التي كانت سليمة أنطولوجياً وسابقة على أي نطق، فجأة كمبدأ لتضخم وتأكيد الذات، يتجاوز حدود أي من المخططات التنظيمية. بالأحرى، يثبت البعد النايسبي والاصطناعي للحياة النفسية، الذي يتحرك باسم "الإرادة" والذي يرتبط عادةً بمجال جمالي مقيّد، أنه محوري لإعادة تشكيل القيود المعيارية التي لا يمكن لأي ذات

الاستغناء عنها، غير أنه ليس محكماً على أي ذات أن تكررها بالطريقة نفسها تماماً.

يتعلق هذا التحقيق بمشكلة مستمرة تظهر حين نحاول التفكير في إمكانية أن تتخذ الإرادة من نفسها موضوعها الخاص و، من خلال تشكيل هذا النوع من الانعكاسية، تلزم نفسها بنفسها، تكتسب هويتها الخاصة من خلال الانعكاسية. إلى أي مدى تكون هذه العبودية الظاهرة مفروضة ذاتياً بشكل كلي أو حصري؟ أينطلب هذا الوضع الغريب للإرادة، التي هي في خدمة تنظيم اجتماعي ما، تشكيل الذات نتيجةً للضمير المثقل بالذنب أم تعبرأ عنه؟ أفترض أن أولئك الذين يسعون إلى تبرئة نيتهم بزعمهم أننا نستطيع الاستناد إليه خدمةً للإبظيقى قد يعتقدون أن البديل الوحيد الأسوأ من الضمير المثقل بالذنب هو إلغاؤه. لكن فلتذكر أن نيتهم لا يميز بين الإبظيقى والأخلاقي فحسب، بل يسأل عن قيمة الأخلاق، ويعين تاليًّا القيمة التي من خلاطها يمكن أن تُقيِّم الأخلاق، لكنه يشير أيضاً إلى أن هذا التقييم، هذا التقدير، يجب عدم اختزاله إلى أخلاق.

أجد أن وضع نيتهم إلى جانب سؤال الإبظيقى هو في الواقع في حد ذاته سؤال لأن نيتهم وآخرين من ينتمون إلى التقليد القاري قد ثبتت إدانتهم بارتباطهم بأفعال وأحداث غير مسؤولة. ماذا سيكون الرد على هذه الاتهامات؟ أن تنجاز إلى الإبظيقى؟ أن نربط المفكرين جمِعاً إلى الإبظيقى؟ أم أن ذلك سيكون مناسبة للتفكير في المشكلة بإمعان أكبر، والاستمرار في طرح الإبظيقى كسؤال لا يمكن إنقاذه من تورطه في ما يعارضه بشدة؟ هل سيصبح هذا، بصورة متناقضة، وقتاً نفكِّر فيه في

أبعاد التورط الأكثر انتشاراً وما الذي يمكن استمداده من هذه العلاقة المتكدرة بالسلطة؟

إنني أفهم الرغبة في إعادة وضع نيتشه في المجال الإبظيقي كمحاولة لمواجهة التشويه، في النقد المعاصر، الذي طال نيتشه بوصفه ذلك الذي يدمر مجال القيم (حيث لا يكون هذا التدمير مصدراً للقيمة أو قيمة في ذاته). أود، بدلاً من ذلك، أن أشير إلى أن نيتشه يقدم لنا استبصاراً سياسياً في تشكّل النفس وفي إشكالية الخضوع التي تُفهم بصورة متناقضة لا على أنها خضوع الذات إلى المعيار فحسب، بل على أنها تشكّل الذات من خلال هذا الخضوع بصورة محددة. في الواقع، إن أخذنا في حسباننا أن الضمير المُثقل بالذنب ينطوي على انقلاب على الذات، على انقلاب الجسد على نفسه، فكيف يخدم هذا النموذج التنظيم الاجتماعي للذات، وكيف يمكننا فهم هذا الخضوع الجوهرى الذي من دونه لا يمكن للذات سوية أن تنبثق؟ وعلى الرغم من عدم وجود ما يُبطل هذا القيد الانعكاسي ووضعية الذات الملتقة على نفسها بصورة نهائية، أود أن أشير إلى أن إلغاء القوانين التنظيمية للذات عاطفياً قد يؤدي إلى حل طفيف لتلك العقدة التأسيسية. ما سينبثق ليس الإرادة غير المقيدة أو ما هو "وراء" السلطة، بل سينبثق توجه آخر لما يُعدّ الأكثر تأسيساً في العاطفة، ستُنبثق قوة تأسيسية هي في الوقت نفسه شرط لعنفها ضد نفسها، ومكانتها بوصفها وهماً ضروريّاً، وموقع إمكانياتها التمكينية. ليست إعادة صياغة "الإرادة" هذه، بالمعنى الصحيح للكلمة، إرادة الذات، كما أنها ليست نتيجة دُعمت بالكامل من خلال المعايير الاجتماعية، بل إنها، كما أقترح،

الموقع الذي يقوم الاجتماعي فيه برج النفي في نشأته الخاص - أو على نحو أدنى، في تشكيله وتشكيلاته الخاصة.

فلنأخذ في اعتبارنا الادعاء العام القائل إن التنظيم الاجتماعي للذات يفرض ارتباطاً عاطفياً بالتنظيم وإن تشكيل الإرادة هذا يحدث جزئياً بفعل القمع. على الرغم من ميل المرء إلى الادعاء بأن التنظيم الاجتماعي يُسْبِطُ ببساطة، يؤخذ من الخارج ويُدخل في النفس، إلا أن المشكلة أكثر تعقيداً وفي الحقيقة أكثر مرواغة. وبالنسبة للحدود التي تفصل الداخل عن الخارج، فتكون في طور التثبيت تحديداً من خلال تنظيم الذات. يتمثل القمع في الانقلاب على الذات نفسه الذي يؤديه الارتباط العاطفي بالخضوع. كيف يمكن استهالة الإرادة لتنفيذ هذا الانقلاب؟ هل تَعَدُ هذا الانقلاب انطواءً داخلياً للنفس على نفسها؟ إذا كان الأمر كذلك، فلماذا يُصوَّر بوصفه جسماً ينقلب على نفسه؟ هل يُعبِّر النفي والجسدي أحدهما عن الآخر بطريقة يكون فيها نصویر الأول متورطاً بشكل ثابت في علاقة متقطعة في الثاني؟ من الواضح أن ما هو على المحك أكثر من، ويجتَنِّبُ عن، مجرد علاقة بين طلب خارجي تقدمه السلطة التنظيمية وانقلاب داخلي مسجَّل بوصفه أثراًها الجانبي. إذا افترضنا مسبقاً أن في مفهوم الذات ارتباطاً عاطفياً بالخضوع، فلن تنبثق الذات سليمة كتمثيل لهذا الارتباط ونتيجة له. أمل أن أين، أولاً من خلال دراسة نبيشه، ثم فيها يتعلق بفرويد، كيف تكون فكرة الانعكاسية ذاتها، بوصفها بنية للذات المنبثقة، نتيجة "الانقلاب على نفسها"، وتوبِيغها ذاتياً متكرراً يشكِّل الخطأ في تسمية "الضمير"، وأن أين أنه ليس هناك من تشكيل للذات من دون ارتباط عاطفي بالخضوع.

بصورة ملحوظة، يعزّو نيشه القوة الإبداعية أو التشكيلية إلى الضمير، ولا بعدّ فعل الانقلاب على النفس شرط إمكانية الذات فحسب، بل شرط إمكانية الخيال والاختلاق وتغيير المظهر. في الواقع، يلاحظ نيشه أن الضمير المُثقل بالذنب يختلف الروح التي هي امتداد للفضاء النفيي الداخلي. إذا فهمت الذات بوصفها نوعاً من الخيال الضروري، فإنها أيضاً أحد الإنجازات الفنية الأولى التي تفترضها الأخلاق. في الواقع، إن الإنجازات الفنية للضمير المُثقل بالذنب تتجاوز نطاق الذات، وسوف تشمل "الظواهر الخيالية والمثالية كافة" بها في ذلك التفكير المفاهيمي، الكتابة الاستعارية، الخرافات، والأساطير المتkehنة التي تشكل التصورات الاستعادية للجينالوجيا. بهذا المعنى، يبدو أن شرط إمكانية الكتابة لدى نيشه هو الضمير المُثقل بالذنب الذي يسمى إلى وصفه.

يقدّم نيشه سردية تسعى إلى تفسير هذا التشكيل، إلا أن سردته مبتلة منذ البداية بالضمير ذاته التي تسعى إلى كشفه لنا. يجب عدم الخلط بين الادعاء الذي يجعل الضمير خيالاً والادعاء الذي يجعل الضمير اعتباً ولا يمكن الاستغناء عنه، بل على العكس من ذلك، فالضمير خيال ضروري، ومن دونه لا يمكن الذات التحويلية والظاهرانية أن توجد. لكن إن كانت خيالية الذات لا تبتد ضرورتها، كيف يمكننا أن نفسر معنى تلك الضرورة؟ وبصورة أدق، ماذا يعني بقولنا إن الذات لا تنبثق إلا من خلال فعل الانقلاب على نفسها؟ إن كان هذا الانقلاب على نفسها مجازاً، حركة تصوّر ذاتياً كحركة جسدية، لكن لا أحد يؤديها حرفياً، فعلام ستتوقف ضرورة هذا التصوّر؟ يبدو

أن المجاز ستر للجسد، ستر لتعنف الجسد لنفسه، جسد في شكل طيفي ولغوي بعد دلالة على انبات النفس.

من الناحية النحوية، يبدو أن الذات المتنقلة على نفسها يجب أن تتشكل أولاً، إلا أني سأناقش أن الذات لا تتشكل إلا كنتيجة هذه الانعكاسية المحددة. كيف يمكن افتراض الذات في كلا طرفي هذه العملية، لاسيما حين نتناول التشكّل المحدّد للذات الذي تسعى هذه العملية إلى وصفه؟

إن كان الضمير، وفقاً لفرويد، ارتباطاً عاطفياً بها هو محظوظ، ارتباطاً يأخذ شكل الانقلاب على النفس، فهل تتشكل الأنّا كنتيجة مترسبة لهذا الشكل الغريب من الانعكاسية؟ سيعتبر اسم "الأنّا" التراكم المتكرر لهذه الحركة الانعكاسية ويخفيه. فمم تكون هذه الانعكاسية؟ ما هو ذاك الشيء الذي ينقلب على نفسه؟ وما الذي يشكل فعل "الانقلاب على النفس"؟ أود أن أشير إلى أنه يمكن للمرء إصلاح هذه الدائرة المطقبة التي نظرها فيها الذات مفترضة مسبقاً وغير متشكّلة في آن معاً من جهة، ومتتشكّلة إلا أنها غير مفترضة مسبقاً من جهة أخرى، حين يفهم أن العلاقة الانعكاسية، وفقاً لكل من فرويد ونيتشه، دائمة ومتصورة فحسب، وأن هذا التصور لا يقدم مطالبات أنتropolوجية. إن الإشارة إلى "الإرادة"، والإشارة المحدودة إلى "انقلابها على النفس"، تعد طريقة غريبة في الحديث. وهي غريبة لأنها تصور عملية لا يمكن فصلها عن ذلك التشكّل عينه أو فهمها بمعزل عنه. والحق، وفقاً لنيتشه، فإن كتابة مثل هذه النصوصات، والتصورات بصورة عامة، هي جزء لا يتجزأ من "الظاهرة المثالية والخيالية" التي هي عواقب الضمير المُثقل بالذنب. وعليه، فإننا لا نفهم شيئاً عن الضمير المُثقل بالذنب

حين نفك في الصورة الغريبة للانعكاسية التي يقدمها لنا نيتشه. ونكون، إن صبح التعبير، عالقين في التأثيرات الخادعة للضمير المُثقل بالذنب في اللحظة النصية ذاتها التي نسعى فيها إلى معرفة ماهية هذا الضمير المُثقل بالذنب تحديداً. إذا ثُسب إليه الفضل في كونه أساس النصور، ومع ذلك لا يمكن تصوره إلا - تصوره في الواقع بوصفه ذلك الأساس - بوصفه دائرة يمكن التحسر عليها من منظور منطقي معنى بتأسيس تسلسل واضح يصبح السمة الأساسية للضمير المُثقل بالذنب، ويُعَد صورة لإمكانية التصور إياه وشرطًا له.

تبدي الدائرة الظاهرة مرة أخرى في مجموعة من المآذق ذات الصلة. ما الذي يدفع الإرادة إلى الانقلاب على نفسها؟ هل تقلب على نفسها تحت ضغط قوة أو قانون خارجي، تحت قوة العقاب المتوقعة أو المذكورة؟ أم أن هذا الشكل الغريب من الانعكاسية سابق على مجموعة المطالب المفروضة خارجياً أو يكون متورطاً بشكل آخر فيها؟

لتوضيح هذه النقطة الأخيرة، من المهم إعادة النظر في الفرضية القائلة إن العقاب سابق على الضمير، وإن الضمير يمكن فهمه بوصفه الاستبطان غير الإشكالي للعقاب، أي أثره المتعلق بالذاكرة. على الرغم من وجود لحظات نصية واضحة يدفع فيها نيتشه عن أسبقية العقاب على الضمير زمنياً، هناك أيضاً تضارب في آراء نيتشه بضمير هذا التفسير التسلسلي موضع شك.

حين تكون الإرادة عند نيتشه في ذروة إنتاجيتها - أي حين تكون يقظة الضمير - حين تقلب على نفسها، فتبعد جنبها صرامة الضمير مرتبطة بقوة

الإرادة التي تتكون منها. وكذلك عند فرويد، فإن قوة الضمير تتغذى تحديداً بواسطة العدوان الذي تحظره. بهذا المعنى، إذًا، لا ترتبط قوة الضمير بقوة العقوبة المتكبدة ولا بقوة ذكرى العقوبة المتكبدة، بل بقوة عدوان المرء ذاته، تلك التي يُقال إنها تُصرف نفسها خارجياً، إلا أنها أصبحت الآن، تحت عنوان الضمير المُثقل بالذنب، تُصرف نفسها داخلياً. هذا التصريف الأخير مختلف في الوقت نفسه أيضاً: استبطان يُنتَج أو يُختلق نتيجةً للتسامي.

يبدو أن هذه الدائرة تفصل خط السبيبة أو الاستبطان الذي عادةً ما يُخمنَ بأنه بين التجربة الخارجية أو التاريخية للعقوبة عن استبطان أثر تلك العقوبة المتعلق بالذاكرة في شكل الضمير. لكن إن كان الضمير مشتقاً من ذاته بهذه الطريقة، وليس مشتقاً، من جهة واحدة من استبطان عقوبة خارجية أو تاريخية، فهل هناك طريقة أخرى لفهم وظيفته في عملية التنظيم الاجتماعي؟ هل من الممكن فهم قوة العقاب خارج الطرائق التي تستغل فيها هذه القوة المطلب النرجسي، أو، لصياغة السؤال بأسلوب نيتشوي، هل من الممكن فهم قوة العقاب خارج الطرائق التي تستغل فيها هذه القوة ارتباط الإرادة بنفسها؟

يبدو أن الادعاء القائل بوجود ارتباط عاطفي بالخضوع يفترض مسبقاً وجود عاطفة أولاً وهدفها الارتباط بموضوع من نوع ما. سيرز سؤال عند نيتشه، هل تكون هذه العاطفة الأساسية، هذه الإرادة، سابقة على الارتباطات التي تُعرف بها، أم أن ارتباطات هذه العاطفة سابقة على عواطفها ولا تكتسب هذه العاطفة طابعها العاطفي إلا بعد افتراض الارتباط؟ (وقد تكون كلتا الحالتين معاً بشكل متواصل، بحيث تشارك في

مجموعة ممتعة القياس من المسارات الزمنية. ربما نجد هذا السؤال متشرداً بطريقة ما في الجدلات القائمة بين التفسيرات اللاكانية لفرويد وتفسيرات فرويد المرتبطة بنظرية العلاقة بال موضوع.

وصف نيتشه للضمير المثقل بالذنب

يتطرق نيتشه إلى الضمير المثقل بالذنب في كتاب *On the Genealogy of Morals* في القسم السادس عشر من المقال الثاني. في بداية المقال، تظهر علاقة هذا المفهوم بمفهوم الضمير غير واضحة. يقدّم نيتشه مفهوم الضمير عن طريق الحيوان الذي يُدرّب على الإيفاء بالوعد في علاقته مع "السيد". إن الذي يقطع وعداً على نفسه ويوفي به هو شخص "نمي في نفسه... ملكة" تعارض النسيان، أي الذاكرة التي تصبح "ذاكرة الإرادة".⁽¹⁰⁾ يشير نيتشه هنا إلى "انطباع" تحفظه الرغبة، انطباع لا يُنسى، لكنه حين يُذكر فعلياً يُتّج إرادة مستمرة مطولة. لكن هذا الانطباع غير محدّد. فمن أين يأتي هذا الانطباع؟ وماذا يخدم؟ يصرّ نيتشه على أن الشخص الذي يقطع الوعود على نفسه لن يسمح لشيء بأن يقطع العملية التي من خلالها يتّهي تصرّحه "سأفعل ذلك" أو "أريد أن أفعل ذلك" بتنفيذ الفعل المحدّد. إن الشخص الذي يقطع الوعود على نفسه بإخلاص يمتلك سلطة الحاكم الذي يشرع ما يقول ويخلق ما يريد. بكلمات أخرى، ينشئ الكائن الذي يقطع الوعود على نفسه استمراريةً بين التصرّح والفعل، على الرغم من أن الفاصل الزمني بين الاثنين معترف به كفرصة لتدخل مختلف الظروف والحوادث التبارية. في مواجهة هذه الظروف والحوادث، تستمر الإرادة في إنتاج نفسها، في العمل على نفسها

في خدمة إبقاء نفسها مستمرة، فتقوم هذه الاستمرارية، هذه "السلسلة الطويلة للإرادة" كما يصفها نيشه، بتأسيس زمنيتها الخاصة في وجه أي آخر قد يسعى إلى تعقيد التنفيذ أو تقييده. هذا الكائن الذي يقطع الوعد على نفسه هو الشخص الذي يدافع عن نفسه عبر الزمن والذى تستمر كلمته عبر الزمن، هو الشخص "الذى بعطى كلمته كثيء يمكن الاعتماد عليه [لأننا نعرف] أنه يتمتع بالقوة الكافية للحفاظ على كلمته في وجه الحوادث" (٢٩٤/٦٠). هذه الإرادة طويلة المدى تتطابق مع ذاتها عبر الزمن، وتوسّس زمانها الخاص، وتشكل إنسان الضمير. (على نحو غريب، فإن هذا النموذج المثالي لفعل الكلام الفعال الذي يفترضه الوعد يُقوّضه مفهوم نيشه نفسه "سلسلة الإشارة"، الذي بموجبه تُكَلَّف الإشارة بالدلالة على الأشياء بطرائق تغَرّب الإشارة عن النبات الأصلية التي بفعلها تحرّكت. وفقاً لتاريخية سلسلة الإشارة، سيكون مستحلاً الإيفاء بالوعد، لأن حياة الإشارة من الحوادث التاريخية المختلفة التي من خلاها ينمو معنى الإشارة ويتجاوز نيتها الأصلية أمر مستحيل).

في القسم الثالث، الذي يلي هذه المناقشة، يُبعد نيشه النظر في مثالية هذا الحيوان الذي يقطع الوعد على نفسه ويسأله كيف يمكن أن تُخلق الذاكرة من أجل الإرادة. بعيدنا ذلك إلى السؤال المتعلق بحالة "الانطباع" الذي يُنعش ويُعاد إحياؤه، فيؤسّس، في هذا الإنعاش ومن خلاله، الاستمرارية المطلولة للإرادة. "إن كان هناك ما سيقى في الذاكرة، فيجب أن يُحرق؛ فلا يبقى في الذاكرة إلا ما لا ينوقف عن إيلامنا" (٢٩٥/٦١). فندرك حينها "الخوف" الذي كان قابعاً في الوعود كافة. في القسم الرابع، بطرح نيشه

مسألة الضمير المثقل بالذنب صراحةً، لكنه يستمر في التعامل معه كما لو أنه منفصل تماماً عن الضمير نفسه. يسأل: "كيف ظهر في الوجود هذا "شيء البائس" الآخر، هذا الوعي بالذنب، هذا الضمير المثقل بالذنب؟" (٢٩٧/٦٢). لكن فهو حقاً آخر؟ هل من سبيل لأن تصبح الإرادة متنظمة، لأن تصبح الإرادة استمراريةً مطلولةً ضامنةً للوعد من دون أن تخضع إلى منطق الضمير المثقل بالذنب؟

وتتبع ذلك نقاشات معروفة حول علاقة الدين بالذنب (٦٢-٢٩٧/٩٨-٢٩٧) حيث يوحي التخلف عن تسديد قرض ما الرغبة في تعويض الدائن، فيتحقق بالدين الضرر. وعليه، إن إسناد المسؤولية الأخلاقية إلى المدين يبرر رغبة الدائن في معاقبة المدين؟ من خلال فكرة "المساءلة" تظهر مجموعة كاملة من الظواهر النفسية المشبعة أخلاقياً: القصدية، وصيغ محددة من الإرادة نفسها أيضاً. إلا أن الرغبة في العقاب لا يمكن تفسيرها كاملاً حسب ظروف العقد المفسوخ. لماذا يستمتع الدائن في إلحاقه الضرر بالدين، وما هو الشكل الذي تتخذه هذه المتعة حين يتحقق الضرر بالفعل الأخلاقي الذي من خلاله يسائل المدين أخلاقياً ويعلن أنه مذنب؟ ما هذا التحقيق الغريب للمرتبة في فعل إسناد الذنب؟

إن تفسير كيفية نشوء إسناد الذنب إلى الآخر مختلف عن تفسير تشكل الضمير المثقل بالذنب (الذي هو بالطبع إسناد الذنب إلى الذات أو إلحاقها ذاتياً). إنه يفترض فسخ العقد مسبقاً، ووجود العقد يفترض ترسخ عملية قطع الوعد. في الواقع، إن المدين هو الشخص الذي يخفق في الإيفاء بوعده، يطيل إرادته، ويؤدي كلمته بتنفيذ فعل ما.

وعليه، تفترض معاقبة المدين ضمناً نموذجاً أو مثالاً للحيوان القاطع للوعد، ومع ذلك فلا يتشكل هذا الحيوان القاطع للوعد من دون انطباعات الرعب التي تتوجهها المعاقبة. يبدو أن معاقبة المدين تنشأ استجابة لضرر ما، استجابة للدين الذي عُدَّ ضرراً، إلا أن الاستجابة تتخذ معنى يجاوز الغرض الصريح من إتمام التعمويض. لأن العقاب متع، ولأن إلهاق الضرر مفسّر بأنه إغواء الحياة (٦٦-٦٧ / ٣٠١-٣٠٢).

إن نشط هذا المشهد المعقد الدائن، فكيف تفهم تشكُّل الضمير المثقل بالذنب لدى المدين؟ يكتب نيشه "من المفترض أن يكون العقاب بمنزلة إيقاظ للشعور بالذنب لدى الشخص المذنب؛ حيث يسعى المرء من خلال هذا العقاب إلى الأداة الفعلية التي تحرّض على الاستجابة النفسية المسماة "الضمير المثقل بالذنب"؛ "لسعه الضمير" (٣١٨/٨١).

لكن نيشه يبتعد عن هذه الصياغة، لأن أداة هذا العقاب ليست الاستجابات النفسية فحسب، بل النفس ذاتها. بدلاً من ذلك، يفهم استبطان الغريرة - الذي يحدث حين لا تُصرّف الغريرة بصورة مباشرة كما يُصرّف الفعل - بوصفه إنتاجاً للروح أو النفس؛ فالضغط الذي تولّه جدران المجتمع بفرض استبطاناً يبلغ أوجه في إنتاج الروح، فيفهم هذا الإنتاج على أنه إنجازٌ فنيٌّ أساسيٌّ، اختلاقٌ لنموذج مثالي. ويبدو أن هذا الاختلاق يحمل محل الوعد، الكلمة التي تتحقق وتحول إلى فعل، ويظهر بشرط أن يُنقض الوعد. لكن فلتذكرة أيضاً أن تنفيذ الفعل لا يخلو من اختلافات خاصة به: أحد آثار الوعد هو إنتاج ضمير المتكلم "أنا" الذي يدافع عن نفسه عبر الزمن. وعليه، فإن اختلاف مثل هذه الـ"أنا" هو نتيجة

منافية للوعد. تصبح الـ "أنا" مستمرة مع فعلها، لكن فعلها، بصورة متناقضة، يخلق استمرارية لنفسه.

سيختلق الضمير المثقل بالذنب الحيز الجوانبي الذي يعني بنقض الوعود، قطع الإرادة، لكن الـ "أنا" التي ستفي بالوعود هي تحديداً تأثير هذه الأخلاق المتواصل للحجز الجوانبي. هل يمكن أن يكون هناك كائن يقطع الوعود، شخص يقدر على تحويل كلماته إلى أفعال، من دون الضمير المثقل بالذنب الذي يُشكّل الـ "أنا" ذاعها التي تُحسن كلمته عبر الزمن، والتي لديها ذاكرة الإرادة، والتي من أجلها أتيحت النفس؟

يصف نيشه "الضمير المثقل بالذنب في بداياته" على أنه "غريزة الحرية التي صُيّرت كامنة بالقوة" (٣٢٥/٨٧). لكن أين نجد أثر هذه الحرية في التقيد الذاتي الذي يصفه نيشه؟ إنه يمكن في المتعة المستمدّة من الإيلام، في المتعة المستمدّة من إيلام النفس خدمةً للأخلاق وباسمها. وهكذا تصبح المتعة الإيلام هذه، التي نسبناها سابقاً إلى الدائن، تحت ضغط العقد الاجتماعي، متعةً مُستبطة، بهجة اضطهاد الذات. وعليه، إن أصل الضمير المثقل بالذنب هو البهجة المستمدّة من اضطهاد الذات، حيث لا يكون المضطهود ذاتياً موجوداً خارج فلك الاضطهاد. لكن استبطان العقاب هو إنتاج الذات، وفي هذا الإنتاج تحديداً تتموضع المتعة والحرية على نحو غريب. ليس العقاب إنتاجاً للذات فحسب، بل إن إنتاجية الذات المحددة هذه هي موقع حرية الإرادة ومنتهاها، أي نشاطها المختلق.

بوصفه تشوياً غريباً لشكل البراعة الفنية (حيث ينعدر بالطبع تمييز شكلها المشوّه عن شكلها الأساسي)، يكون الوعيُ الذاتي الشكل الذي

تتخدَّه الإرادة حين تُمْنَع من التعبير البسيط مثل الفعل. لكن هل يكون النموذجُ، الذي من خلاله تُعبَّر الغريزة أو الإرادة عن نفسها في الفعل أو تُصرَّف نفسها فيه، في أي معنى من المعاني سابقًا على هذا التعبير المُبَطَّن ذاتيًّا للضمير المُتَقَلَّب بالذنب؟ هل ثمة نموذج للوعد لا يفترض من البداية ضميراً مُتَقَلَّبًا بالذنب؟ لقد وصفنا الشخص النبيل سابقًا بأنه ذلك الذي يعَدُ عمله "إِبْدَاعًا غَرِيزِيًّا وَفَرِضًا لِلأشْكال... هو أَكْثَرُ الْفَنَانِينَ لَا وَعِيًّا وَتَلْقَانِيَّةً" (٣٢٥/٨٦). الروح تحديدًا هي ما يتَّبع عن نوع معين من البراعة الفنية العنيفة حين تَتَخَذُ من نفسها موضوعاً خاصاً بها. لا تكون الروح، النفس، موجودة قبل هذه الحركة الانعكاسية، لكن هذا الانقلاب الانعكاسي للإرادة على نفسها يَتَّبع في أعقابه مجازات الحياة النفسية.

إن فهمنا الروح على أنها نتيجة فرض شكل معين على الذات، حيث يُعَدُ الشكل معايِلاً للروح، فلن يكون هناك إرادة مطولة، لن يكون هناك "أنا" مدافعة عن نفسها عبر الزمن من دون هذا الفرض الذاتي للشكل، من دون هذا الانشغال الأخلاقي بالذات. لقد وصف نيتشه هذا الإنتاج الفني الأساسي للضمير المُتَقَلَّب بالذنب، أي إنتاج "شكل" من الإرادة وللإرادة، بأنه "رحم الظواهر المثالية والخيالية كافة" (٣٢٦/٨٧). يُختلق الضمير المُتَقَلَّب بالذنب، لكنه بدوره يختلق الظواهر المثالية والخيالية كافة. إذاً، هل من طريقة للإجابة على سؤال، هل الفن سابق على الضمير المُتَقَلَّب بالذنب أم نتيجة له؟ هل من طريقة لافتراض شيء ما قبل هذا "الانقلاب على الذات" الذي يعَدُ الأساس المداري للذات وللبراعة الفنية كلها، والذي يتضمن أشكال الخيال والحياة المفاهيمية كلها؟

إن كان الضمير المُثقل بالذنب يولد الظواهر الخيالية والمثالية، سيصعب علينا حينها تخيل أي من مصطلحات نيشهجينالوجية الرائعة لن يُنسب في النهاية إلى هذا الضمير المُثقل بالذنب. في الواقع، يبدو أن مشروعه المتمثل في تقديم جينالوجيا للضمير المُثقل بالذنب ينهار حين يتبيّن أن المصطلحات نفسها التي يستخدمها لتفصيل هذا التشكيل هي نتيجة التشكيل ذاته. سيرفض نيشه في موضع آخر، على سبيل المثال، قبول فكرة الإرادة بوصفها مفهوماً معطى. في كتاب ما وراء الخبر والشر، يكتب نيشه، "تبدو الإرادة لي... شيئاً معتقداً، شيئاً يكون موحداً حين يكون كلمة فحسب".^(٤) ما إن تُرفع الإرادة إلى منزلة المفهوم الفلسفية حتى يكتب، إنها نوع من الخيال بالضرورة. الأمر نفسه ينطبق على مفهوم "الغريرة" وعلى الجهد المبذول أيضاً في التفسير الزمني أو التسلسلي لكيفية اشتقاق أي شيء من الإرادة، أو اشتقاق الإرادة من أي شيء آخر: "ينبغي للمرء استخدام "السبب" و"النتيجة" بوصفهما مفهومين نقين فحسب، أي بوصفهما خيالين تقليديين هدفهما التعين والتواصل - وليس التفسير". في كتاب *On the Genealogy of Morals*، يكرر نيشه القول إن صياغة المفاهيم تنشأ من جينالوجيا العذاب بوصفها وعداً بهروب معين: إن المفاهيم، يكتب نيشه، هي محاولة للتحرر من العذاب. فهل الجهاز المفاهيمي لكتاب *On the Genealogy of Morals* متضمن في هذا الوصف، وهل يكون نص نيشه محاولة للهروب من عذاب الضمير المُثقل بالذنب، على الرغم من أن هذا النص مدين بوجوده لـ إن جاز التعبير، ذلك المصدر تحديداً؟

إذا كانت "الظواهر الخيالية" كلها ناتجة عن هذا الاستبطان العنيف، فسيكون التفسير الجينالوجي إحدى هذه الظواهر، أي سيكون نتيجة سردية للسرد الذي يسعى إلى سرده. إن الكشف عن السردية هو إعادة حجبها بصورة حتمية. في الواقع، يبدو أن الإبداع عينه الذي يسعى المرء إلى معارضته لكبح القوة يعتمد بصورة أساسية على هذا الكبح. في هذا المعنى، يبدو أن القمع يكفل أو يضمن وجود الكائن القاطع للموعد والكاتب الإبداعي معاً، بما في ذلك التصورات المفاهيمية كالجينالوجيا. إن وحدة الإرادة المنسوبة إلى الوعد هي في حد ذاتها نتيجة القمع، والنسيان، وعدم ذكر الرضا الذي يبدو سابقاً على القمع، والذي يؤكد القمع بأنه لن يظهر مرة أخرى.

فرويد، الترجسية، والتنظيم

في هذا القسم الأخير، أود أن أعود إلى مشكلة التنظيم الاجتماعي، لا بوصفه مؤثراً في النفس، بل بوصفه مشاركاً في تشكيل النفس ورغبتها. تحقيقاً لهذه الغاية، أقترح التوجه نحو فرويد؛ حيث ستتبدي أصداء نيتشه في دراسة فرويد للضمير.

يقودنا افتراض أسبقيّة القمع مباشرة إلى فرويد، وإلى إعادة النظر في مشكلة العقاب المتعلقة بتشكيل الضمير والخضوع الاجتماعي. إن كان هذا الخضوع آلياً، وليس التأثير البسيط للاستبطان، فكيف لنا أن نفهم إذاً الارتباط النفسي بالخضوع بطريقة لا تفصل خطاب الخضوع الذاتي عن مشكلة التنظيم الاجتماعي؟ كيف يمكن أن تكون تنمية ارتباط نرجسي بالعقاب هي الوسيلة التي تستغل بها سلطة التنظيم الاجتماعي مطلباً نرجسياً من أجل انعكاس ذاتي غير مبال بحاله؟

أود أن أشير إلى أن اقتراح النرجسية هذا قائم بالفعل لدى نيتشه. إن مثال الشخص الزاهد، الذي يُفهم على أنه ذلك الذي ي يريد العدم، هو طريقة لتفسير كل أشكال المعاناة بوصفها ذنبًا. وعلى الرغم من أن الشعور بالذنب يعمل على إنكار نوع معين من موضوعات إرادة الإنسان، فإنه لا يستطيع أن يطمس طابع الإرادة لدى البشر. وفقًا لأحكام الذنب، فإذا، "كان على الإنسان أن يريد شيئاً فحسب - وفي البداية، لم تكن مهمة ماهية إرادته، موضوعها، أو كيفيتها: الإرادة ذاتها قد حفظت" (٤١١/١٦٢).

في تحليله للعصاب، فهم فرويد هذه الحالة بشكل مختلف، فهمها كنوع من الارتباط الليبيدي بحظر ما يهدف إلى إحباط الإشاعر الليبيدي. عندما يحدث هذا الإحباط قمعاً، يُحفظ القمع من خلال الليبيدو الذي يسعى إلى إحباطها. في العصاب، يصبح النظم الأخلاقي للدافع الجسدي محور الدافع نفسه وهدفه. يُحتم علينا هنا فهم الارتباط بالخضوع بوصفه مشكلة لبنية الخضوع الانعكاسية. يُحفظ الدافع الذي سيُنفي بشكل غير مقصود من خلال هذا النشاط النافي ذاته.

يمكنا سماع صدى نيتشه حين يصف فرويد العملية التي يخضع من خلالها الليبيدو إلى رقابة القانون كي يظهر من جديد على أنه التأثير الدائم لذلك القانون. يجب أن يُفهم قمع الليبيدو دائمًا بوصفه قمعاً مستمراً بشكل ليبيدي. وعليه، لا يُنفي الليبيدو تماماً من خلال القمع، بل يصبح أداة لخضوعه الخاص. إن القانون القمعي ليس خارجياً على الليبيدو الذي يقمعه، بل يمارس القانون القمعي القمع إلى الحد الذي يصبح فيه القمع نشاطاً ليبيدياً. إضافة إلى ذلك، تُدعم التحريريات

الأخلاقية، وخاصة تلك التي تنكر الجسد، من خلال النشاط الجنسي الذي تسعى إلى كبحه.

إن الرغبة في الرغبة هي إرادة الرغبة في ما ينذر الرغبة تحديداً، وإن كان ذلك من أجل إمكانية استمرار الرغبة لا غير. تستغل هذه الرغبة في الرغبة في عملية التنظيم الاجتماعي، ففي حال كانت الشروط التي نحصل من خلالها على الاعتراف الاجتماعي هي تلك التي تنظم من خلالها ونكتسب وجودنا الاجتماعي، حينئذ يكون تأكيد وجود المرأة إذ عانى لتبنيه المرأة - يا له من ارتباط مؤسف. تُوضّح دقة استغلال هذا الارتباط الترجسي من طرف آليات التنظيم الاجتماعي بصورة غير مقصودة في مجموعة من التكهنات التي يقدمها فرويد حول قمع المثلية الجنسية وتشكل الضمير والمواطنة. في عمله "حول آليات البارانويا"، يربط بين قمع الدوافع الجنسية المثلية وإنتاج الشعور الاجتماعي. ويشير في نهاية العمل إلى أن "الدowافع الجنسية المثلية" تساعد في تكوين "الغرائز الاجتماعية، وبذلك تساهم في إضفاء عامل إيروتيفي على الصداقة والزمالة، وعلى روح الجماعة وحبة البشرية جماء."^(١) في نهاية مقال "حول الترجسية"، نفهم أن فرويد يحدد المنطق الذي يتبع بموجبه هذا الشعور الاجتماعي. يكتب فرويد، تمتلك "الأنما المثلالية" جانباً اجتماعياً: "إنها المثال الأعلى المشترك للعائلة أو الطفة أو الأمة. فهي لا تقييد الليبido النرجسي فحسب، بل تقييد أيضاً قدرأً كبيراً من الليبido الجنسي المثلث لدى الشخص، فتتقلب بهذه الطريقة على الأنما. إن الاستياء الناجم عن عدم تحقيق المثال الأعلى يحرر ليبيدو المثلية الجنسية، ما يتحول إلى شعور بالذنب (فزع من المجتمع)."^(٢) يحدث هذا التحول من

المثلية الجنسية إلى الشعور بالذنب ومن ثم إلى أساس الشعور الاجتماعي حين يصبح الخوف من العقاب الأبوي معملاً بوصفه خوفاً من فقدان حب الآخرين. يكون جنون الارتباط هو الطريقة التي يُعاد من خلالها تصور ذلك الحب باستمرار بوصفه مسترداً تقريرياً ويتمثل، بصورة متناقضة، في الخوف من فقدان ذلك الحب الذي يحفز على تسامي المثلية الجنسية أو انطواتها. في الواقع، لا يكون التسامي ذرائعاً كما يبدو، لأن المرأة لا ينكر للمثلية الجنسية من أجل كسب حب الآخرين، بل لأن المثلية الجنسية الواثقة لا يمكن تحقيقها إلا من خلال هذا التنكر.

يتضح ذلك في موضع آخر في كتاب فرويد *Civilization and Its Discontents*، في مناقشة تشكل الضمير، حيث يتبين أن تحرير المثلية الجنسية الذي يسنه الضمير أو يعبر عنه يؤسس الضمير نفسه كظاهرة نفسية. إن تحرير الرغبة هو انقلاب تلك الرغبة على نفسها، حيث يصبح الانقلابُ النشوء نفسه، أي النشاطُ الخاصُ بها يصبح كياناً من خلال المصطلح "ضمير".

يكتب فرويد في كتاب *Civilization and Its Discontents*، "ذلك الضمير (أو على نحو أدق، القلق الذي يتحول لاحقاً إلى ضمير) هو في البداية سبب الإنكار الغريزي، إلا أن العلاقة بينها فيها بعد تتعكس. كل إنكار للغريزة يصبح الآن مصدراً ديناميكياً للضمير، وكل إنكار جديد يزيد من حدة هذا الأخير وتعصبه".^(١٠٩)

وفقاً لفرويد، إذاً، تُمارس الأوامر المفروضة ذاتياً التي غيّر المسار الدائري للضمير وتطبّق تحديداً لأنها أصبحت الآن موقع الإشباع ذاته

الذى نمى إلى حظره. بكلمات أخرى، يشكل الحظر فرصة للمرء ليعيش الغريرة من جديد تحت عنوان قانون الإدانة. يعيد الحظر إنتاج الرغبة المحظورة ويشتد بفعل الإنكار الذى يتتجه. إن "الحياة الآخرة" للرغبة المحظورة تتحقق من خلال الحظر نفسه، فالحظر لا يحفظ الرغبة التى يفرض إنكارها فحسب، بل أيضاً يحفظ من خلالها. بهذا المعنى، إذاً، يحدث الإنكار من خلال الرغبة المنبودة ذاتها: فالرغبة لا تُنبذ أبداً، بل تُحفظ وتوَكَّد من جديد في بنية الإنكار ذاتها.

يعيدنا هذا المثال إلى المجاز الذى بدأنا به، إلى شكل الضمير الذى ينقلب على نفسه كما لو كان جسداً مرتداً إلى نفسه، مرتداً عند فكرة رغبته، ومن أجله تصبح رغبته عَرَضاً دالاً على وضعية الارتداد. وعليه، يُصوّر الضمير جسداً يتخذ من نفسه موضوعه الخاص، ويجبر على اتخاذ موقف الترجسية السلبية بصورة دائمة أو، بشكل أدق، يُجبر على الانغماس في توبيخ ذاتي يُغذّى نرجسيّاً (ومن ثم يُشبّه، عن طريق الخطأ، بالمسرح النرجسي).

فلنتأمل كيف تكون الجهود المعاصرة لتنظيم المثلية الجنسية داخل الجيش الأمريكي في حد ذاتها تشكيلًا تنظيمياً للذات الذكورية، أي للذكر الذي يعلن هويته من خلال الإنكار بوصفه فعل كلام: أن يقول "أنا مثلية الجنس" هو أمر لا يأس به طالما أنه يقطع وعداً على نفسه فيقول "ولا أنوي أن أفعل شيئاً". تُقمع المثلية الجنسية وتُحفظ من خلال الوضع الدائري الذي من خلاله ينطق الجسد إنكاره لنفسه ثم ينتصع لتنظيمه من خلال الوعد. لكن هذا النطق الأدائي، مهما كان إكراهياً، سيكون خاضعاً إلى الالاتناسب، إلى التكلم خلافاً لذلك، إلى قراءة نصف الجملة فحسب، إلى

تشويه الوعد، إلى إعادة صياغة الاعتراف على أنه تحدى، وإلى التزام الصمت. سوف تُسَمَّد المعارضة من السلطة المفروضة عليها وتعارضها، حيث يؤسس هذا الدوران القصير للسلطة التنظيمية إمكانية حدوث حركة بعد أخلاقية postmoral تجاه حرية أقل انتظاماً، حرية تضع القيم الأخلاقية موضع الشك من منظور مجموعة قيم أقل قابلية للتصنيف والقونة.



المكتبة

خواجليس في الزمان كتب

www.Maktabah.Net

الإخضاع، المقاومة، وإعادة التدليل بين هرويد وفوكو

مشكلتي الجوهرية هي تعريف الأنظمة الخفية التي فيها نجد أنفسنا أسرى؛ ما أود فهمه هو نظام الحدود والإقصاء الذي نهارسه من دون أن ندركه؛ أود أن أجعل اللاوعي الثقافي جلياً.

فوكو، "طقوس الإقصاء"

فلتأمل، في كتاب *Discipline and Punish*، الطابع المتناقض لما يصفه فوكو بـ"بذوّيت السجين". حيث يحمل المصطلح "بذوّيت" التناقض في ذاته: يشير المصطلح التذوّيت *assujetissement* إلى كل من عملية التحول إلى ذات خاضعة وعملية الخضوع - لا يؤسس المرأة شخصية مستقلة إلا بخضوعه إلى السلطة، إلا بخضوع ينطوي على تبعية جذرية. وفقاً لفوكو، تحدث عملية التذوّيت هذه مركزياً من خلال الجسد. في كتاب *Discipline and Punish*، لا يظهر جسد السجين كعلامة على الذنب والاعتداء فحسب، بوصفه تمثيلاً للحظر والجزاء من أجل طقوس التطبيع، بل يؤطر الجسد ويشكل من خلال المصفوفة الخطابية للذات القضائية. إن الادعاء بأن الخطاب "يشكل" الجسد ليس

ادعاء بسيطاً، حيث ينبغي لنا من البداية التفريق بين "التشكيل" و"الإحداث" أو "التحديد"، والنظر في ما إذا كان ممكناً بدرجة أقل أن تُصنَع الأجساد بطريقة ما من الخطاب النقي والبسيط.^(١)

يشير فوكو إلى أن السجين لا يُنظم من خلال علاقة خارجية بالسلطة، حيث تأخذ المؤسسة فرداً سابق التعين كهدف لغاياتها الإخضاعية. على العكس من ذلك، يتشكل الفرد أو بالأحرى يُصاغ من خلال "هويته" الخطابية بوصفه سجيناً. الإخضاع هو حرفاً صنع الذات، هو مبدأ التنظيم الذي بموجبه تُصاغ الذات أو تُتَّسَع. إن هذا الإخضاع نوع من السلطة التي لا تعمل على فرد معين من جانب واحد كشكل من أشكال الهيمنة فحسب، بل إنها تُنشِّط الذات أو تُشكِّلها. وعليه، لا يكون الإخضاع هيمنة على الذات أو إنتاجاً لها فحسب، بل هو تحديد لنوع معين من التقييد في الإنتاج، تقييد لا يمكن من دونه إنتاج الذات، تقييد من خلاله يحدث الإنتاج. على الرغم من أن فوكو يحاول أحياناً المناقشة قائلًا إن السلطة القضائية التاريخية - السلطة التي تعمل على إخضاع ذوات معينة سابقاً - سابقة على السلطة الإنتاجية، أي على قدرة السلطة على تشكيل الذوات، فالواضح في حالة السجين أن الذات المترجحة هي الذات المنظمة أو الخاضعة نفسها، وأن الإنتاج القسري هو شكلها الخاص بالتنظيم.

يحدُّر فوكو من أولئك الذين يتعمون إلى التقاليد الليبرالية والذين قد يحررون السجين من قيود السجن القمعية، لأن الإخضاع الذي تدلّ عليه المؤسسة الخارجية للسجن لا يشتغل بمعزل عن انتهاء جسد السجين وإدارته: ما يصفه فوكو بأنه حصار واحتياج كامل للجسد بواسطة

ممارسات السجن الدالة - أي المراقبة والاعتراف وتنظيم حركات وإيماءات الجسد وتنظيمها، والأنظمة التأديبية للجسد التي قادت النسويات إلى مراجعة فوكو من أجل تطوير الإنتاج التأديبي للجندري.^(٣) هكذا يعمل السجن على جسد السجين، لكنه يفعل ذلك بإيجار السجين على مقاربة نموذج مثالي، معيار سلوكي، نموذج للطاعة. هكذا تُصيّر شخصية السجين متهاسكة ومحملة وتصبح ملكية خطابية ومفاهيمية للسجن؛ إنها، كما يصرّ فوكو، الطريقة التي من خلالها "يصبح السجين مبدأ إخضاعه الخاص".^(٤) هذا النموذج المثالي المعياري المغروس في السجين هو، إن جاز القول، نوع من الهوية النفسية، أو ما يسميه فوكو "الروح". ولأن الروح هي نتيجة السجن، يزعم فوكو أن السجين يخضع "بطريقة أكثر جوهريّة" من مجرد الأسر المكانى للسجن. في الواقع، في الاقتباس التالي، تصور الروح بوصفها نوعاً من الأسر المكانى، نوعاً في الحقيقة من السجن الذي يوفر الشكل الخارجي أو المبدأ التنظيمي لجسد السجين. يتضح ذلك في صياغة فوكو "إن الرجل الموصوف لنا، والذي نُطالب بالإفراج عنه، هو في حد ذاته تأثير خضوع [نذويت] أعمق منه نفسه... الروح هي سجن الجسد".^(٥)

وعلى الرغم من أن فوكو يحدد نذويت السجين هنا، إلا أنه يخوض مجاز السجن بامتياز أيضاً لبعض نظرية في نذويت الجسد. ما الذي يمكننا فهمه من السجن والانتهاء بوصفها سمتين مميزتين يعبر فوكو من خلالهما عن عملية النذويت، أي الإنتاج الخطابي للهويات؟ إن كان الخطاب ينتاج الهوية من خلال توفير وسّن مبدأ تنظيمي ينتهك الفرد تماماً و يجعله محملأً

ومتلاً، فيبدو أن "الهوية" تستغل تحديداً، بقدر ما هي تشميلاً، على أنها "روح تسجن الجسد". بأي معنى تكون هذه الروح "أعمق" من السجين نفسه؟ هل يعني ذلك أن الروح موجودة قبل الجسد الذي يفعلها؟ كيف نفهم هذا الادعاء في سياق نظرية فوكو حول السلطة؟

بدلاً من الإجابة على هذا السؤال بصورة مباشرة، وبغرض التوضيح، يمكن للمرء أن يضع "الروح"، التي يصفها فوكو بأنها إطار ساحِن، مقابل النفس بمعناها في التحليل النفسي.^(٤) في النفس، يتوافق النموذج المثالي للذات مع الأنماط المثالية التي يُقال إن الأنماط العليا تُترشد بها، إن صح التعبير، من أجل قياس الأنماط. يعيد لاكان وصف هذا النموذج المثالي بأنه "موقع" الذات داخل النظام الرمزي، أي أنه المعيار الذي يثبت الذات داخل اللغة ومن ثم داخل مخططات المفهومية الثقافية المتاحة. هذا الكائن القابل للاستمرار والفهم، هذه الذات، تُتَسَّجِّل دائمًا بشمن، وكل ما يقاوم المطلب الطبيعي الذي من خلاله تُؤَسَّس الذوات يبقى فاقداً للوعي. هكذا تكون النفس، التي تتضمن اللاوعي، مختلفة تماماً عن الذات: النفس هي تحديداً ما يتجاوز التأثير المقيدة للمطلب الخطابي بهدف أن يقطن هوية متلاً، بهدف أن يصبح ذاتاً متلاً. النفس هي التي تقاوم التنظيم الذي ينبعه فوكو إلى الخطابات التطبيعية. حيث يُشَاعُ بأن هذه الخطابات تسجن الجسد في الروح من أجل تنشيط الجسد واحتواه داخل هذا الإطار المثالي، وبذلك تُخْرِجُ فكرة النفس إلى عمليات خاصة بنموذج مثالي تأطيري وتطبيقي من الناحية الخارجية.^(٥) يبدو أن هذه الحركة الفوكوية تعامل النفس كما لو أنها تلقت تأثير النظام الرمزي اللاكانى من

جانب واحد. إن تحويل الروح إلى إطار خارجي ساجِن للجسد يخلِّي الجسد، إن صبح التعبير، من داخله، نارِكًا هذا الداخل سطحًا طيئًا لتأثيرات السلطة التأديبية أحادية الاتجاه.

إنني أتجه جزئيًّا نحو نقد تحليلي نفسي لفوكو، لأنني أعتقد أنه لا يمكن المرء تفسير التذويب و، بصورة خاصة، تحول المرء إلى مبدأ لخضوعه الخاص من دون اللجوء إلى التفسير التحليلي النفسي الخاص بالآثار التشكيلية أو التوليدية للتقييد أو الحظر. علاوة على ذلك، لا يمكن التفكير في تشكّل الذات بصورة كاملة - إن كان ذلك ممكناً أساساً - من دون اللجوء إلى مجموعة تماكيّنة متناقضة من قيود التأسيس. ومع ذلك، أثناء التوسيع في هذا النقد، سوف تخضع بعض المفاهيم الرومنسية عن اللاوعي، والتي تُعرَّف بوصفها مقاومة ضرورية، للفحص النقدي، وسوف يستلزم هذا النقد إعادة ظهور المنظور الفوكوي ضمن التحليل النفسي. إن مسألة وجود تحليل نفسي مكبوت في أعمال فوكو (المسألة التي أثارها فوكو نفسه في الإشارة إلى "اللاوعي الثقافي" المقتبسة في بداية هذا الفصل) قد تثار بوصفها، بصورة محددة، مشكلة في تحديد المقاومة أو تفسيرها. أين تقع مقاومة تشكّل الذات التأديبية أو المقاومة في تشكّل الذات التأديبية؟ هل يقضي اختزال الفكر التحليلية النفسية الغنية حول النفس إلى فكرة حول الروح المسجونة على إمكانية مقاومة التطبيع وتشكل الذات، المقاومة التي تظهر بصورة محددة من اللامناسب بين النفس والذات؟ كيف نفهم هذه المقاومة، وهل يستلزم فهم كهذا إعادة تفكير نقدية في التحليل النفسي طوال الطريق؟

سأطرح فيها بلي نوعين مختلفين من الأسئلة، النوع الأول حول فوكو والثاني حول التحليل النفسي (سأستخدم هذا المصطلح بشكل مختلف بين فرويد ولاكان).^(١) أولاً، إذا فهم فوكو النفس على أنها تأثير ساجّن في خدمة عملية التطبيع، فكيف يمكن أن يفسر المقاومة النفسية للتطبيع؟ ثانياً، عندما يصرّ بعض مناصري التحليل النفسي على أن مقاومة التطبيع هي من وظائف اللاوعي، فهل يُعدّ ضمان المقاومة النفسية هذا مجرد حيلة؟ وعلى نحو أدق، هل المقاومة التي يصرّ عليها التحليل النفسي اجتماعياً وخطابياً مُتّبعة، أم أنها نوع من مقاومة الإنتاج الاجتماعي والخطابي هذا وتقويض له؟ فلتتّظر في الادعاء الذي مفاده أن اللاوعي لا يقاوم سوى التطبيع، أن كل طقوس الامتثال لتعليمات الحضارة لها ثمن، وأن ما يبقى غير اجتماعي وغير مسخّر لغاية ما يكون مُتّبعاً بذلك وينافس ظهور الذات الملتزمة بالقانون. هذا الباقي النفسي يدل على حدود التطبيع. لا يعني هذا الموقف أن هذه المقاومة تمتلك القدرة على إعادة صياغة شروط المطلب الخطابي، أي الأوامر التأديبية التي يحدث التطبيع من خلالها. إن إحباط الأمر الملزّم بإنتاج جسد طيع يختلف عن تفكيك الأمر أو تغيير شروط تأسيس الذات. إن عُرّف اللاوعي أو عُرّفت النفس بصورة عامة على أنها مقاومة، فكيف نفهم الارتباطات اللاوعية بالخصوص التي تعني أن اللاوعي لا يخلو من الخطاب التطبيقي أكثر مما تخلو منه الذات؟ إن هرّب اللاوعي من أمر تطبيقي معطى، فمن خلال أي أمر آخر يشكّل ارتباطاً؟ ما الذي يجعلنا نعتقد أن علاقات القوة التي تنتشر في الدالات الثقافية تنظم اللاوعي بدرجة أقل من تنظيمها لللغة الذات؟ إن وجدنا ارتباطاً بالخصوص في مستوى اللاوعي، فما نوع المقاومة التي يمكن تشكيلها من ذلك؟

حتى لو افترضنا أن المقاومة اللاواعية لأمر التطبيع تضمن فشل ذلك الأمر تماماً في تشكيل الذات التابعة له، فهل تفعل هذه المقاومة شيئاً لتفير أو توسيع الأوامر أو المساءلات السائدة لتشكيل الذات؟ ما الذي نفهمه من مقاومة قادرة على التقويض فحسب، لكنها غير قادرة على إعادة نطق المصطلحات، أي المصطلحات الرمزية - باستخدام أسلوب لا كان في التعبير - التي من خلاها تُكون النوات، والتي من خلاها يُثبت الخضوع في التشكيل المحدد للذات؟ تؤسس هذه المقاومة الطابع غير المكتمل لأي جهد يُبذل في إنتاج الذات بالوسائل التأدية، لكنها تظل غير قادرة على إعادة نطق المصطلحات السائدة للسلطة الإنتاجية.

قبل الاستمرار في استجواب التحليل النفسي، فلنرجع إلى مشكلة الأجساد لدى فوكو. كيف ولماذا تُنكر مقاومة الأجساد المنتجة بواسطة الأنظمة التأدية؟ ما هي فكرة الإنتاج التأديبي، وهل هي فعالة كما يفترض فوكو؟ في الفصل الأخير من المجلد الأول من تاريخ الجنسانية، يدعى فوكو إلى "تاريخ للأجساد" من شأنه أن يستجلي "الطريقة التي من خلاها يُستثمر ما يُعد الأكثر مادية وحيوية في الأجساد."^(٦) يشير فوكو في هذه الصياغة إلى أن السلطة لا تعمل على الجسد فحسب، بل في الجسد أيضاً، ولا تنتج هذه السلطة حدود الذات فحسب، بل تغزو باطن هذه الذات. في الصياغة الأخيرة، يتبيّن أن ثمة "باطن" للجسد لم يكن موجوداً قبل غزو السلطة. لكن بالنظر إلى المظهر الخارجي الراديكالي للروح، كيف لنا أن نفهم "الجوانية" لدى فوكو؟^(٧) لن تكون هذه الجوانية روحًا ولن تكون نفساً، فهذا ستكون؟ أهي فضاء من اللدانة الحالصة، لدانة جاهزة، إن صح

التعبير، للتوافق مع متطلبات التنشئة الاجتماعية؟ أم يجب أن تُسمى هذه الجوانية ببساطة الجسد؟ هل وصلنا إلى نقطة تناقض حيث ي يريد فوكو الادعاء بأن الروح هي الشكل الخارجي، والجسد هو الفضاء الجوانى؟

على الرغم من أن فوكو ي يريد أحياناً دحض إمكانية وجود جسد لا يُستَّجع من خلال علاقات القوة، إلا أن تفسيراته تتطلب أحياناً جسداً للحفاظ على مادية متميزة أنطولوجياً عن علاقات القوة التي تعدّه موقعاً للاستهار.^(٤) في الواقع، يظهر مصطلح "موقع" في هذه الصياغة من دون مبرر، فما هي العلاقة بين الجسد بوصفه موقعاً والاستهارات التي يُزعم أن هذا الموقع يستقبلها أو يتحملها؟ هل يجعل المصطلح "موقع" الجسد مستقراً فيها يتعلق بهذه الاستهارات، في حين يُعرف المصطلح *السؤال* عن مساره، سؤال كيف تؤسس الاستهارات، وترسم حدود، وتعطل ما تعدّه العبارة أمراً مفروغاً منه بوصفه "موقع" الجسد (على سبيل المثال، هل يفضي المصطلح "موقع" إلى انحراف المشروع عن "مرحلة المرأة" اللاقانية)؟ ما الذي يكون "الاستهار" وما هي قوته التكوينية؟ هل للاستهار وظيفة تصورية، وهل يمكننا أن نفهم إنتاج الأنماط الجسدية لدى فرويد بوصفها الطريقة المُسَقطة أو المكانية مثل هذه الاستهارات؟^(٥) في الواقع، إلى أي مدى يُثبت موقع الجسد من خلال زعزعة إسقاطية محددة، زعزعة لا يستطيع فوكو وصفها تماماً لكنها ستورطه فيها في إشكالية الأنماط بوصفها وظيفة خيالية؟

يقدم كتاب *Discipline and Punish* تصويراً مختلفاً للعلاقة بين المادية والاستهار. هناك، تُعدّ الروح أداة قوة من خلالها يُنتَى الجسد ويُشكّل. بمعنى ما، تعمل كمولّد للطاقة يُستَّجع الجسد وينجزه. يمكننا أن نفهم

إشارات فوكو إلى الروح على أنها إعادة صياغة ضمنية للصيغة الأرسطية التي تفهم فيها الروح على أنها شكل ومبادأ مادة الجسد.⁽¹¹⁾ بناً على فوكو في كتابه *Discipline and Punish* قائلاً إن الروح تصبح مثلاً معيارياً وتطبيعياً بموجبه يُدرب الجسد ويُشكل ويُنمّى ويُستثمر؛ إنه نموذج مثالي خيالي محدد تاريخياً بموجبه تتحقق مادية الجسد.

لا يمثل هذا الإخضاع أو التذويب تطويعاً للذات فحسب، بل تأمين وصون للذات، تأسيس للذات، تذويب. إن "الروح توجّد [السجين]"؛ وهذا لا يختلف عما قاله أرسطو، فالروح، بوصفها أداة قوة، تشكّل الجسد وتؤثّر عليه، تدمّجه، ومن خلال دمّغها إياه توجّده. في هذه الصياغة، ليس ثمة جسد خارج السلطة، حيث تُنتَج مادية الجسد - المادية نفسها في الواقع - بشكل غير مباشر وعن طريق استئثار السلطة. يكتب فوكو، تؤسّس مادية السجن (dans la mesure ou) بقدر ما تكون أداة للسلطة وناقلة لها.⁽¹²⁾ وعلىه، يتتجسد السجن مادياً بقدر ما يُستثمر بالسلطة. وحتى تكون دقيقين نحوياً، ليس ثمة سجن قبل تجسده مادياً، حيث يترافق تجسده مادياً مع إسناده إلى علاقات القوة؛ فيكون التجسد نافذة لهذا الاستئثار ومقاييسه. يصبح السجن محدوداً بمحاج علاقات القوة، وبصورة أكثر تحديداً، يصبح محدوداً بها بقدر ما يكون مثبعاً بمثيل هذه العلاقات ويكون هذا الإثبات مكوناً لوجوده المخاطر. هنا لا يكون الجسد - جسد السجين وجسد السجن - مادياً مستقلة، سطحاً أو موقعاً ساكناً يظهر فيه استئثار لاحق ليعلمه أو يدلّ عليه أو يغزوه؛ بل يكون الجسد ذاك الذي من أجله يتساوى التجسد المادي والاستئثار في الحجم.

على الرغم من فهم الروح بوصفها إطاراً للجسد في كتاب *Discipline and Punish*، يشير فوكو إلى أن إنتاج "الذات" يحدث بدرجة ما من خلال جعل الجسد تابعاً أو حتى تدميره. في الفصل "نيتشه، الجيناليوجيا، التاريخ" يشير فوكو إلى أنه من خلال تدمير الجسد فحسب تظهر الذات بوصفها "وحدة مقصولة": "الجسد هو السطح المقوش للأحداث (الذى اكتشفته اللغة وأذابته الأفكار)، وموقع الذات المقصولة (الذى تبني وهم الوحدة الجوهرية)، وهو كتلة تنفت باستمرار."^(١٣) تظهر الذات على حساب الجسد، هو ظهور مشروط بعلاقة عكسية مع اختفاء الجسد. لا تخل الذات محل الجسد فحسب، بل تعمل كالروح التي تؤطر الجسد في أسره وتشكله. تعمل هنا وظيفة تشكيل وتأطير الروح الخارجية ضد الجسد؛ في الواقع، يمكن فهمها على أنها تسامي الجسد نتيجة الإزاحة والاستبدال.

هكذا، في إعادة توصيف الجسد عند فوكو، عرجت على مفردات التحليل النفسي الخاص بالتسامي. وعليه، اسمحوا لي أن أطرح سؤالاً للعودة إلى مسألة الإخضاع والمقاومة. إذا أخضع الجسد ودمر بظهور الذات المقصولة، وإذا كانت ممكنة قراءة هذا الظهور بوصفه تسام للجسد، وقراءة الذات self بوصفها شكلًا شبيهاً للجسد، فهل يبقى جزء من الجسد لم يحفظه التسامي، هل يبقى جزء جسدي غير متسام؟

أود أن أشير إلى أن هذا الباقي الجسدي ينجو من أجل هذه الذات التي تكون فعلاً، إن لم تكن دوماً، في حالة من الدمار، في نوع من الخسارة التأسيسية. ليس الجسد موقعاً يُبني عليه؛ إنه دمار تتكوين الذات بحدوثه. إن تشكل هذه الذات هو، في دفعة واحدة، تأطير وإتاء

وتنظيم الجسد، والنمط الذي من خلاله يحفظ هذا الدمار (بمعنى إيقائه وصونه) في التطبيع.

إذاً، إن كان للجسد أن يفهم الآن على أنه ذلك الذي لا يشكل الذات في حالتها المتسامية والمفصولة فحسب، بل الذي يتجاوز أو يقاوم أيضاً أي جهد في التسامي، كيف لنا أن نفهم هذا الجسد الذي، إن صبح التعبير، نفي أو قمع كي تبقى الذات في قيد الحياة؟ قد يتوقع المرء أن يعود الجسد إلى همجية غير قابلة للتطبيع، وقد وجدنا مراحل معينة لدى فوكو حدث فيها شيئاً من هذا القبيل. لكن في أغلب الأحيان، تظهر إمكانية التخريب أو المقاومة لدى فوكو (أ) في سياق التذويت الذي يتجاوز أهداف التطبيع الذي ينشط من خلاله، على سبيل المثال، في "الخطاب المعاكس"، أو (ب) من خلال الالتجاء مع أنظمة خطابية أخرى، حيث يفوض التعقيد الخطابي المترتب بشكل غير مقصود الأهداف الغائية للتطبيع.^(١٤) هكذا تظهر المقاومة بوصفها نتيجة للسلطة، بوصفها جزءاً من السلطة، بوصفها تخربها الذات.

في أثناء وضع نظريات في المقاومة، تنشأ مشكلة معينة تتعلق بالتحليل النفسي و، بصورة ضمنية، بحدود التذويت. وفقاً لفوكو، فإن الذات التي تُنتج من خلال الإخضاع لا تُنتج بكليتها دفعة واحدة. بل تكون بالأحرى في عملية تُنتج من خلالها، تُنتج بشكل متكرر (ما يختلف عن إنتاجها من جديد مرة بعد مرة). إنها بصورة محددة إمكانية التكرار التي لا تُدعّم الوحدة المفصولة، الذات، بل تُنمّي الآثار التي تفوض قوة التطبيع. إن المصطلح الذي لا يقتصر على تسمية الذات فحسب، بل يشكل الذات

ويؤطرها - فلنستخدم مثال فوكو حول المثلية الجنسية - **بمعنى خطاباً معاكساً ضد نظام التطبيع ذاته الذي أنتجه من خلاله.** هذه، بالطبع، ليست معارضة خالصة، حيث ستوظّف "المثلية الجنسية" أولاً في خدمة تطبيع المغايرة الجنسية heterosexuality **وثانياً في خدمة إزالة سمة المرضية عن المثلية الجنسية نفسها.** سيعمل هذا المصطلح أخطار المعنى الأول في المعنى الأخير، لكن سيكون من الخطأ الاعتقاد أنه بمجرد نطق المصطلح سينجاوز المرأة تطبيع المغايرة الجنسية أو سبّبها وسيلة له.

إن خطر إعادة التطبيع قائم باستمرار: فلنفترض في الشخص الذي يفصح عن مثليته الجنسية أمام الملاجئ بجرأة فيتلقي الرد، "آه نعم، أنت ذاك المثلي، أنت ذاك المثلي لا غير." كل ما يمكن قوله ستُعاد قراءته كإظهار صريح وحاذق لثلية المرأة الجنسية الجوهرية. (ينبغي عدم الاستخفاف بمدى إرهاق أن يتّوّقع من المرأة المجاهرة بالمثلية الجنسية طوال الوقت، أكان التوقع من جهة حلفاء مثليين ومثليات أم كان من جهة الخصوم.) يقتبس فوكو هنا، ويعيد العمل على، إمكانية إعادة التدليل والتهيئة السياسية لما أسماه نি�تشه "سلسلة الدالول sign chain" في كتاب *On the Genealogy of Morals*. يناقش نি�تشه في الكتاب الاستخدامات التي من أجلها حُدد الدالول معين قائلًا إن هذه الاستخدامات في الأصل "بعيدة كل البعد" عن الاستخدامات التي من أجلها يصبح الدالول متوفراً فيها بعد. هذه الفجوة الزمنية بين الاستخدامات الأولى والأخيرة تُتيح إمكانية انعكاس التدليل، لكنها تمهد أيضاً الطريق لتدشين الاحتمالات الدالة التي تتجاوز تلك التي كان المصطلح مرتبطة بها سابقاً.

لا تكونَ الذات الفوκوية بشكّلٍ تامٍ في الإخضاع، بل تكونَ بشكّلٍ منكّرٍ في الإخضاع؛ إنه في احتيالية التكرار التي تكرر ضدّ الأصل يمكن فهم الإخضاع بوصفه يستمد قوته التمكينية بشكّلٍ غير مقصود. وعلى الرغم من ذلك، ومن منظور التحليل النفسي، قد نتساءل هل تُستمد إمكانية مقاومة سلطة تأسيسية أو إخضاعية من ما هو "في" الخطاب أو "منه". كيف يمكننا أن نفهم الطريقة التي لا تشكّل فيها الخطابات مجالات ما هو قابل للنطق فحسب، بل تكون نفسها محدودة من خلال إنتاج برانية تأسيسية: ما هو غير قابل للنطق، ما هو غير قابل للتدليل عليه؟

من منظور لاكاني، قد نتساءل المرة ما إذا كان يمكن القول إن تأثيرات النفس قد استنفدت في ما يمكن التدليل عليه أم أنه ليس ثمة، على النقيض من هذا الجسد القائم بالتدليل، مجال نفي ينافس المفروضة. إن كانت الذات، وفقاً للتحليل النفسي، مختلفة عن النفس التي نشأت منها وإن كانت الذات، وفقاً لفوكو، مختلفة عن الجسد الذي نشأت منه، فربما يكون الجسد حالاً محمل النفس لدى فوكو - أي بوصفه ذلك الذي يتجاوز أوامر الطبيع ويربكها.

أهذا جسد نقي وبسيط، أم أن "الجسد" يمثل عملية نفسية معينة، عملية مختلفة بشكّلٍ واضحٍ عن، إن لم تكن معارضه بشكّلٍ مباشرٍ لـ الروح المchorة على أنها تأثير السجن؟ ربما يكون فوكو نفسه قد استشرّ معنى نفسيّاً في الجسد، فلم يعد قادرًا على التعبير عنه بالصطلاحات التي يستخدمها. كيف تنهار عملية التذويت، الإنتاج التأديبي للذات، في حال كانت تنهار في كل من النظرية الفوκوية والتحليلية النفسية؟ من أين ينشأ هذا الإلحاد، وما عواقبه؟

فلنأخذ في اعتبارنا فكرة التوسير حول المسائلة التي تكون فيها الذات من خلال مناداتها، مخاطبتها، ونسميتها.⁽¹⁰⁾ يبدو أن التوسير كان يعتقد إلى حد كبير أن هذا المطلب الاجتماعي - الذي يمكن أن يسميه المرء أمراً رمزاً - قد أنتج فعلاً أنواع الذوات التي أسماها. يقدم التوسير مثالاً حول شرطي الشارع الذي ينادي أحد المارة "أنت.. هناك!"، ويستنتج من المثال أن هذا النداء يشكل الشخص الذي وُجه إليه النداء ويعوقه. إنه لشهد نادبي بصورة واضحة؛ نداء الشرطي هو محاولة لإعادة شخص ما إلى الخط المستقيم. ومع ذلك يمكننا فهمه أيضاً من منظور لا كان بوصفه نداء التأسيس الرمزي. كما يؤكد التوسير نفسه، ليس في وسع هذا الجهد الأدائي للتسمية إلا أن يحاول إيجاد المخاطب: إن خطر عدم التعرف إلى الهوية متوقع دائمًا. إذا لم يتعرف المرء إلى جهد إنتاج الذات، فإن الإنتاج نفسه يتداعي. قد لا يسمع المنادي النداء، ينطلي في قراءته، يلتفت نحو الجاه آخر، يستجيب لاسم آخر، أو يرفض أن يخاطب بهذه الطريقة. في الواقع، عين التوسير حدود المجال الخبرائي ووصفه بأنه المجال الذي يكون فيه خطأ التعرف إلى الهوية ممكناً. لقد نوادي الاسم، وأنا على ثقة بأنه اسمى، لكنه ليس كذلك. لقد نوادي الاسم، وأنا على ثقة بأن اسمياً قد نُطِق بالنداء، اسمى، لكنه ضمن كلام غير مفهوم لشخص ما، أو أسوأ من ذلك، إنه شخص يسمع، أو أسوأ، إنه مشعاع صوته يشبه صوت الإنسان في لحظة معينة. أو أنا على ثقة بأن أحداً لم يلحظ مخالفتي، وأن الاسم الذي نوادي ليس اسمى، هو مجرد صوت عابر سهل يسمع، الاهتزاز العالى لآلية التسخين - لكنه اسمى، ومع ذلك فأنا لا أتعرف إلى تفسي في الذات التي يعينها ذاك الاسم في هذه اللحظة.⁽¹¹⁾

فلنأخذ في اعتبارنا قوة ديناميكية المسائلة وعدم التعرف إلى الهوية حين يكون الاسم غير مناسب، ويكون تصنيفاً اجتماعياً^(٧) وعليه يكون دالاً يمكن تفسيره بعدد من الطرائق المتباعدة والمتناقضة. إن مناداة المرء "يا يهودي" أو "يا امرأة" أو "يا حر الجنس" أو "يا أسود" أو "يا أيها المكسيكي الأميركي" قد تُسمَع أو تُفسَر على أنها إقرار أو إهانة، بالاعتماد على السياق الذي تحدُث من خلاله المناداة (حيث يكون السياق هو التارikhية والمكانية الفاعلتين للدلائل). إن نودي ذلك الاسم، فغالباً سيكون هناك بعض التردد حول احتمالية الرد أو كفيته، فالخطر يتمثل في احتمال أن يكون التسميل المؤقت الذي يؤديه الاسم تمكيناً أو تبيطياً من الناحية السياسية، في احتمال أن يكون النبذ، والعنف، الخاص بالاختزال التسميلي للهوية الذي يمارسه ذلك النداء استراتيجياً أو رجعياً من الناحية السياسية، أو أن يكون، في حال كان إيجابياً ورجعياً، تمكيناً بطريقة ما.

يركز توظيف التوسيير لللأكان على وظيفة الخيالي بوصفها احتمالاً دائياً لعدم التعرف إلى الهوية، أي لعدم التنااسب بين المطلب الرمزي (الاسم الذي يُسأله به) وعدم استقرار استيعابه وعدم قابلية التنبؤ به. إن كان الاسم المسائلة به يسعى إلى تحقيق الهوية التي يشير إليها، فإنه يبدأ كعملية أدائية خارجة عن مسارها في الخيالي، حيث يكون الخيالي منشغلاً بالقانون، ومنظماً بالقانون، لكنه لا يطيع القانون بصورة فورية. حسب المنظور للأكان، يدل الخيالي إذاً على استحالة التأسيس الخطابي - أي الرمزي - للهوية. لا يمكن اختصار الهوية بالكامل من خلال الرمزي، فها تُتحقق في ترتيبه سيظهر داخل الخيالي كفوضى، كموقع يُتنازع فيه على الهوية.

هكذا، بأسلوب لاكان، تصوغ جاكلين روز اللاوعي بوصفه ذلك الذي يحيط جهود الرمزي لتشكيل هوية بخنسة بصورة متباعدة وكاملة، لاوعي تدل عليه الزلات والفحوات التي تميز أفعال الخيالي في اللغة. أقبس هنا مقطعاً قد أفاد كثيرون منا من سعوا إلى إيجاد مبدأ مقاومة أشكال معينة من الواقع الاجتماعي في التحليل النفسي:

يكشف اللاوعي باستمرار عن "إخفاق" الهوية. فليس ثمة استمرارية للحياة النفسية، وليس ثمة إذاً استقرار للهوية الجنسية، ولا موقف للمرأة (أو للرجل) يمكن تحقيقه ببساطة. ولا يرى التحليل النفسي هذا "الإخفاق" كحالة خاصة من العجز أو انحراف فردي عن القاعدة. ليس "الإخفاق" لحظة نأسف عليها في عملية التكيف، أو التطور إلى الحالة الطبيعية،... "الإخفاق" أمر يتكرر بصورة غير نهائية ويعيش لحظة بلحظة على مدى تواريخنا الفردية. لا يظهر الإخفاق في العَرَض فحسب، بل أيضاً في الأحلام، في زلات اللسان، وفي أشكال المتعة الجنسية التي تدفع إلى أطراف القاعدة... ثمة مقاومة للهوية في صميم الحياة النفسية. ^(١٨)

يفترض فوكو في كتاب *Discipline and Punish* فاعلية المطلب الرمزي، أي قدرته الأدائية على تكوين الذات التي يسميها. ومع ذلك، نجد في المجلد الأول من كتاب تاريخ الجنسانية رفضاً لوجود "موقع واحد للثورة" - والذي يفترض أن يشمل النفس، الخيالي، أو اللاوعي في نطاقه - وتأكيداً على الاحتيالات المتعددة للمقاومة التي تتيحها السلطة نفسها. وفقاً لفوكو، لا يمكن أن توجد المقاومة خارج القانون في سجل آخر (الخيالي) أو في ذلك الذي يتملص من السلطة التأسيسية للقانون.

ليس ثمة موقع واحد للرفض الكبير، لا روح للثورة، لا منشأ للتمرد كله، لا قانوناً خالصاً للثوري. ثمة بالأخرى تعددية للمقاومات، حيث تشكل كل مقاومة منها حالة خاصة: مقاومات ممكنة، ضرورية، مستبعدة؛ وأخرى عفوية، همجية، منعزلة، منسقة، جامحة، أو عنيفة؛ وأخرى تسارع إلى المساومة، معنية، أو مضحية؛ وحسب التعريف، لا يمكن أن توجد إلا في المجال الاستراتيجي لعلاقات القوة. لكن هذا لا يعني أنها مجرد ردود أفعال أو ارتدادات، تُشكّل فيها يتعلق بالهيمنة الأساسية وجهاً داخلياً يكون في النهاية سلبياً بصورة دائمة، ومحكماً عليه بالهزيمة الأبدية.⁽¹⁹⁾

يذكرنا هذا التقديم الكاريكاتوري للسلطة، على الرغم من كتابته بأخذ هربرت ماركوز في الحسبان، بتأثير القانون اللاكاني الذي يتبع "إخفاقه" الخاص في مستوى النفس، والذي لا يمكن تغييره مع ذلك أو إعادة صياغته من خلال تلك المقاومة النفسية. يحيط الخيالي فاعلية القانون الرمزي، لكنه لا يستطيع أن يدبر ظهره للقانون، مطالبًا أو موجباً إعادة صياغته. هكذا، فإن المقاومة تقع في مجال عاجز فعلياً عن تغيير القانون الذي يعارضه. تفترض المقاومة النفسية إذاً استمرار القانون في شكله الرمزي السابق، بهذا المعنى، تساهم في وضعه الراهن. على هذا النحو، يُحكم على المقاومة بالإخفاق الدائم.

في المقابل، يصوّغ فوكو المقاومة بوصفها نتيجةً للسلطة ذاتها التي يفترض أنها تعارضها. هذا الإصرار على الإمكانيّة المزدوجة للتشكل، بواسطة القانون ونتيجة لمقاومة القانون، يسم نقطة التحول عن الإطار اللاكاني، فحيث يقيّد لاكان مفهوم السلطة الاجتماعية بالنظام الرمزي

ويحيل المقاومة على النظام الخيالي، يعيد فوكو صياغة الرمزي بوصفه علاقات القوة ويفهم المقاومة بوصفها نتيجة للسلطة. يدشن نصّور فوكو تحولاً من خطاب حول القانون، يُفهم بوصفه قضائياً (ويفترض مسبقاً ذاتاً خاضعة بواسطة السلطة)، إلى خطاب حول السلطة، التي تُعدّ مجالاً للعلاقات الإنتاجية والتنظيمية والتنافسية. وفقاً لفوكو، ينبع الرمزي احتمالية تخريبه الخاص، حيث يكون هذا التخريب نتيجةً غير متوقعة للمسألة الرمزية.

لا ينطوي مفهوم "الرمزي" إلى تعدد نوافل السلطة التي يصر عليها فوكو، لأن السلطة لدى فوكو لا تكمن في الصياغة المكررة للمعايير أو المطالب المائلة، بل تكون السلطة تكوينية أو إنتاجية، طبّعة، متعددة، انتشارية، وصراعية. علاوة على ذلك، في إعادة التدليل عليه، يتحول القانون نفسه إلى ذلك الذي يعارض أغراضه الأصلية ويتجاوزها. بهذا المعنى، لا يؤسس الخطاب التأديبي¹ الذات من جانب واحد وفقاً لفوكو، أو بالأحرى، إن فعل ذلك، فإنه يؤسس في الوقت نفسه شرطاً لإلغاء تأسيس الذات. إن ما يبرز في حيز الوجود من خلال التأثير الأدائي لمطلب المسائلة ليس مجرد "ذات"، لأن "الذات" المكونة ليست لذلك السبب مثبتة في مكانتها: إنها تصبح فرصة من أجل اختلاق آخر. في الواقع، أود أن أضيف، لا تبقى الذات ذاتاً إلا من خلال تكرار وإعادة نطق نفسها كذات، وقد يكون اتكال الذات هذا على التكرار من أجل التهابك سبيلاً لعدم تماست الذات، لطابعها غير المكتمل. هذه الإعادة أو، الأخرى، هذه القابلية للتكرار تصبح تاليًا الامكان الخاص بالتخريب، إمكانية إعادة تجسيد المعيار التذويني الذي يمكن أن يعيد توجيه معياريته.

فلنتأمل الانعكاسات الجنسية المثلية لـ "امرأة" و "آخر" بالاعتهد على ما تُظهره وعنوان ما تؤديه، والانعكاسات الجنسية المثلية لـ "شخص حرّ الجنس" و "آخر حرّ الجنس" بالاعتهد على آثار المعاملة المرضية أو التنافسية. لا يتعلّق كلا المثالين بتعارض بين الاستخدام الرجعي والاستخدام التقدمي، بل بالأحرى باستخدام تقدمي يتطلّب الرجعي ويذكره من أجل التأثير على عملية إعادة تصنّيف المناطق التحرّبية. إذًا، وفقاً لفوكو، ينبع الجهاز التأديبي الذوات، لكن كتيبة هذا الإنتاج، ينبع إلى الخطاب شروط تحرّب ذاك الجهاز نفسه. بكلمات أخرى، ينقلب القانون على نفسه ويولّد نسخاً عن نفسه تكون معارضه لأغراضه الإحيائية وناشرة لها. فالسؤال الاستراتيجي الذي يمكننا طرحه على فوكو إذًا، كيف يمكننا العمل على علاقات القوة التي نعمل بواسطتها، وفي أي اتجاه؟

في مقابلاته الأخيرة، يشير فوكو إلى أن الهويات تشكّل ضمن تنسيقات سياسية معاصرة فيها يتعلّق بمتطلبات معينة للدولة الليبرالية، تلك التي تفترض أن تأكيد الحقوق ومتطلبات الاستحقاق لا يمكن أن يحدث إلا على أساس هوية فردية مضرورة. كلما أصبحت الهويات أكثر تحديداً، أصبحت الهوية أكثر تشميلية *totalized* من خلال هذا التحديد بالذات. في الواقع، قد نفهم هذه الظاهرة المعاصرة بوصفها الحركة التي من خلالها ينبع الجهاز القضائي مجال الذوات السياسية المحتملة. ولأنّ الجهاز التأديبي للدولة، وفقاً لفوكو، يعمل من خلال الإنتاج التشميلي للأفراد، ولأنّ تشميل الأفراد يوسع نطاق القضاء الخاص بالدولة (عن طريق تحويل الأفراد إلى ذوات خاضعة للدولة)، فإن فوكو سيُدعى إلى صياغة جديدة للذاتية خارج قيود

القانون القضائي. بهذا المعنى، فإن ما ندعوه سياسات الهوية ينبع عن دولة لا يمكنها إلا تخصيص الاعتراف والحقوق للذوات التي جمعت بواسطة المخصوصية التي تشكل وضعها كمقدمة لدعوى. في دعونه إلى الإطاحة، إن صح التعبير، بتنسيق لهذا، لا يدعو فوكو إلى تحرير ذاتية مخفية أو مكبونة، بل بالأحرى إلى إقامة ذاتية جذرية تشكل في الهيمنة التاريخية للذات القضائية وعلى الضد منها:

قد لا يكون الهدف اليوم هو اكتشاف ما نحن عليه، بل رفض ما نحن عليه. علينا أن تخيل ونبني ما يمكن أن تكون عليه من أجل التخلص من هذا النوع من الارتباط السياسي "المزدوج"، أي الفردنة والتشميم المتزامنين لبني السلطة الحديثة... ستنتاج أن المشكلة السياسية والإيطيقية والاجتماعية والفلسفية في أيامنا هذه لا تكمن في محاولة تحريرنا من كل من الدولة ومؤسسات الدولة، بل في محاولة تحريرنا من الدولة ونوع الفردنة المرتبط إلى الدولة. علينا ترويج أشكال جديدة من الذاتية من خلال رفض هذا النوع من الفردية الذي فرض علينا منذ قرون.^(٢٠)

مجموعتان من الأسئلة تبثقان من التحليل أعلاه. الأولى، كيف يمكن فوكو من صياغة المقاومة فيها يتعلق بالسلطة التأديبية للجنسانية في كتابه *ناريخ الجنسانية*، في حين تبدو السلطة التأديبية في كتابه *Discipline and Punish* محددة للأجساد المطيبة غير القادرة على المقاومة؟ هل ثمة في علاقة الجنسانية بالسلطة ما يتحكم بإمكانية المقاومة في النص الأول، وهل ثمة غفول ملحوظ عن تناول الجنسانية في مناقشة السلطة والأجساد في النص الثاني؟ فلمنلاحظ أن الوظيفة القمعية للقانون، في كتاب *ناريخ*

الجنسانية، تُفْوَض بصورة محددة بتحوّلها نفسها إلى موضوع للإثارة والاستهار الشبيهين. يخفق الجهاز التأديبي في قمع الجنسانية تحديداً لأنّ الجهاز نفسه يُستثار، ويصبح فرصةً لتهيج الجنسانية وإبطال أهدافه الجمعية الخاصة تالياً.

ثانياً، بأخذ خاصية الاستهار الجنسي القابلة للتحويل في الحساب، قد نسأل، ما الذي يُحدد الإمكانيّة التي يدعو إليها فوكو، أي ما شرط رفض نوع الفردية المرتبطة إلى الجهاز التأديبي للدولة الحديثة؟ وكيف تفسر التعلق بنوع الفردية المرتبط إلى الدولة الذي يعيده ترسّيخ القانون القضائي؟ إلى أي مدى يصبح الجهاز التأديبي الذي يحاول إنتاج الهوية وتشتملها موضوعاً ثابتاً للارتباط عاطفي؟ لا يمكننا ببساطة التخلص من الهويات التي أصبحنا عليها، ستقاوم دعوة فوكو إلى "رفض" هذه الهويات بالتأكيد. إذا رفضنا نظرياً مصدر المقاومة في المجال النفسي الذي يُقال إنه يسبق أو يتجاوز المجال الاجتماعي،⁽¹¹⁾ كما ينبغي لنا، فهل يمكننا إعادة صياغة المقاومة النفسيّة من حيث الاجتماعي دون أن تصبح إعادة الصياغة هذه تدجيناً أو تطبيعاً؟ (هل يجب أن يتساوى الاجتماعي بصورة دائمة مع المُعطى والقابل للتطبيع؟) كيف لنا أن نفهم، بصورة محددة، لا الإنتاج التأديبي للذات فحسب، بل التنشئة التأديبية للارتباط بالإخضاع؟

قد تثير مثل هذه الفرضية مسألة المازوخية - في الواقع، مسألة المازوخية في تشكيل الذات - لكنها لا تجيب على سؤال حالة "الارتباط" أو "الاستهار". هنا تبرز المشكلة النحوية التي من خلالها يبدو الارتباط سابقاً على الذات التي يُقال إنه "يملّكها". ومع ذلك، يبدو أنه من المهم تعليق

المطلبات النحوية المعتادة والنظر في عكس المصطلحات بحيث تسبق بعض الارتباطات تشكيل الذوات وتحده (تصور الليبيدو في مرحلة المرأة، الحفاظ على تلك الصورة المُسقَطة عبر الزمن كوظيفة خطابية للاسم). أبعَد ذلك أنطولوجيا خاصة بالليبيدو أو بالاستثمار الذي يكون إلى حد ما سابقاً على الذات وقابلًا للانفصال عنها، أم أن كل استثمار من هذا القبيل مرتبط من البداية بانعكاسية مستقرة (ضمن الخيالي) مثل الأنما؟ إذا كانت الأنما مكونة من تماهيات، وكان الناهي قرار الرغبة، حينئذ تكون الأنما بقية الرغبة، أي نتيجة عمليات الدمج التي، كما يناوش فرويد في الأنما والهو، تقتدي بسلسلة من الارتباط والفقد.

وفقاً لفرويد، يُحدِث تشكيل الضمير ارتباطاً بالحظر يؤسِّس الذات في انعكاسيتها. تحت ضغط القانون الإيطيقي، تُبْثِق الذات القدرة على الانعكاسية، أي تلك التي تكون موضوعاً لنفسها، فتحطّم في ذلك، حيث تكون بحكم ذلك الحظر التأسيسي على مسافة غير متناهية من أصلها. لا تُبْثِق الذات إلا بشرط الانفصال الذي يفرضه الحظر، فتشكل من خلال الارتباط بالحظر (مطبيعة إيه، لكن مستثيرة إيه أيضاً). وهذا الحظر هو الأكثر استساغة تحديداً لارتباطه بالدائرة النرجسية التي تمنع انحلال الذات والإصابة بالذهان.^(٢٢)

بالنسبة لفوكو، تُشكَّل الذات وتُسْتَثِمر جنسياً بواسطة نظام السلطة. ومع ذلك، إن كانت عملية تشكيل الذات تتطلب استحواذاً جنسياً أولاً، حظراً تأسيسياً يحظر رغبة معينة، لكنه نفسه يصبح محوراً للرغبة، فعندئذ تتشكل الذات من خلال حظر الجنسانية الذي يشكَّل في الوقت نفسه هذه

الجنسانية - والذات التي يُقال إنها تحمله. ينافر هذا الرأي فكرة فوكو التي مفادها أن التحليل النفسي يفترض برانية القانون بالنسبة للرغبة، حيث يؤكد بأنه ليس ثمة رغبة من دون القانون الذي يشكل ويدعم الرغبة ذاتها التي يحظرها. في الواقع، يصبح الحظر شكلاً غريباً من أشكال الحفظ، طريقة لإضفاء طابع الإثارة الجنسية على القانون الذي من شأنه أن يبطل الإثارة الجنسية، لكنه لا يفعل إلا عن طريق فرض الإثارة الجنسية. بهذا المعنى، تكون "الهوية الجنسية" تناقضاً مثمراً من حيث المصطلحات، حيث تتشكل الهوية من خلال حظر بعض الأبعاد الجنسانية التي يُقال إنها تحملها، وتكون الجنسانية، التي ترتبط بالهوية، بمعنى ما مقوّضة نفسها.

ليس ذلك بالضرورة تناقضاً ثابتاً، لأن دلالات الهوية ليست محددة بنحوياً مسبقاً. إن تمكن فوكو من أن يناقش إمكانية اتخاذ دالول sign معين، واستخدامه لأغراض متعارضة مع تلك التي صُمم الدالول من أجلها، فهذا يعني إدراكه أن حتى تلك المصطلحات الأكثر إزعاجاً يمكن امتلاكها، وأن تلك المساءلات الأكثر إيداءً يمكن أن تكون موقعاً لإعادة الاستحواذ وإعادة التدليل الراديكاليتين. لكن ما الذي يسمح لنا باحتلال الموقع الخطابي للأذية؟ كف يُحيينا وينشطنا ذلك الموقع الخطابي وذلك الأذى بحيث يصبح ارتباطنا به تحديداً هو شرط إعادة تدلينا عليه؟ من خلال مناداته باسم مؤذ، أصبح موجوداً اجتماعياً، ولأن لدى ارتباطاً حتمياً معيناً بوجودي، ولأن نرجسية معينة تستحوذ على أي مصطلح يمنع الوجود، فقد اضطررت إلى تبني المصطلحات التي تؤذني لأنها تؤسني اجتماعياً. إن مسار الاستعمار الذاتي الخاص بأشكال معينة من سياسات

الهوية هو من أعراض هذا التبني المتناقض للمصطلح المؤذن. وكتناقض آخر، إذاً، إنه من خلال احتلال - خصوسي للاحتلال من طرف - هذا المصطلح المؤذن ليس إلا، يمكنني مقاومته ومعارضته، وإعادة صياغة السلطة التي تؤسسني بوصفها سلطة أعارضها. بهذه الطريقة، يكون هناك مكان مؤمن محدد للتحليل النفسي، من خلاله يقوم أي تحرك ضد الإخضاع بأخذ الإخضاع مرجعاً له، ويصبح هذا الارتباط بالمساءلة المؤذنة، من خلال نرجسية مفتربة بالضرورة، الشرط الذي بموجبه تصبح إعادة التدليل على هذه المساءلة ممكنة. لن يكون هذا لاوعياً خارج السلطة، بل سيكون بالأحرى شيئاً مشابهاً للاوعي السلطة نفسها، في قابليتها للتكرار الصادمة والمتتجة.

إذاً، إن فهمنا أنواعاً معينة من المساءلات بوصفها مانحة للهوية، ستؤسس هذه المساءلات المؤذنة الهوية من خلال الأذية. هذا لا يعني أن هوية كهذه، بيقائها هوية، ستبقى دائمةً وأبداً منتجدة في أذتها، بل يعني أن اختيارات إعادة التدليل عليها ستزعزع وتعيد العمل على الارتباط العاطفي بالإخضاع الذي من دونه لا يمكن أن تتجدد الذات في التشكيل وإعادة التشكيل.

"الضمير يصيّرنا جمِيعاً ذواتاً" الإِخْضَاعُ الْأَلْتُوسيِّري

تواصل عقيدة المسائلة لأنتوسir هيكلة النقاش المعاصر حول تشكيل الذات، مقدمةً طريقة لتفسير الذات الناشئة بوصفها نتيجة للغة، وضمن مصطلحاتها ذاتياً. يبدو أن نظرية المسائلة تقدم مشهداً اجتماعياً تُنادي فيه الذات، تلتفت الذات إلى النداء، ثم تقبل المصطلحات التي نوديث بها. إنه بلا شك مشهد عقابي ومحترِّل في آن معاً، لأن النداء يكون من طرف ضابط "قانون"، ويُصوَّر بوصفه فرداً واحداً متحدثاً. ربما نعترض صراحةً على وصول "النداء" بمفرده وبصورة ضمنية غير معلنة، وعلى أن المشهد ليس ثنائياً تماماً كما يزعم أنتوسir، لكن هذه الاعتراضات قد اعتيد عليها، ونُجت "المسائلة" بوصفها عقيدةً من النقد. إذا قبلنا بنموذجية ومجازية المشهد، فلن يكون حدوثه ضرورياً من أجل افتراض فاعليته. في الواقع، إن كان مجازياً حسب بنيامين، فإن العملية التي يرمز لها المجاز هي تحديداً ما يقاوم السرد، ما يتجاوز قابلية سرد الحوادث.^(١) بهذا المعنى، لا تكون المسائلة حديثاً، بل طريقة محددة لتقديم النداء، حيث يصبح النداء، كما هو مقدّم، غير ترميزي في سياق عرضه. النداء أيضاً قد يُصوَّر بوصفه مطلباً لوضع الفرد بمحاذاة القانون، للالتفات إلى القانون

(مواجهة القانون، وإيجاد وجه للقانون؟)، ومدخلاً إلى لغة الإسناد الذاتي - ها أنتا - من خلال استملاك الذنب. لماذا يبدو تشكل الذات معتمداً على قبول الذنب لا غير، فلا يكون هناك وجود لـ "أنا" تنسب مكاناً إلى نفسها، ويمكن أن يُعلن عنها في الكلام، من دون إسناد الذنب إلى الذات أولاً، والخضوع إلى القانون من خلال قبول مطلب الامتثال؟ إن الشخص الذي يلتفت إلى النداء استجابة له لا يستجيب لطلب الالتفات. إن الالتفات فعل مشروط، إن صح التعبير، بكل من "صوت" القانون واستجابة الشخص الذي يناديه القانون. إن "الالتفات" نوع غريب من المنطق الوسطى (يحدث ربما من خلال نوع غريب من الصوت الوسيط)،^(١) يحدده كل من القانون والمخاطب، ولكن ليس من طرف واحد أو بصورة شاملة. وعلى الرغم من أنه لن يكون هناك التفات من دون نداء أولاً، فلن يكون هناك التفات أيضاً من دون جاهزية معينة لالتفات. لكن أين ومتى يستدعي نداء الاسم الالتفات، التحرك الترقيبي نحو الهوية؟ كيف ولماذا تلتفت الذات إلى النداء، متربقةً منح الهوية من خلال الإسناد الذاتي للذنب؟ ما نوع العلاقة التي تربط بين هذين الاثنين بحيث تعرف الذات أن تلتفت، تعرف أن شيئاً ما يُمنَح لها من هذه الالتفاتة؟ كيف يمكن أن نفكر في هذه "الالتفاتة" بوصفها سابقة على تشكل الذات، تواطئاً سابقاً مع القانون، من دونه لا تنبثق أي ذات؟ إن تحول المرء إلى القانون هو تحوله عن نفسه، أي انقلابه على نفسه الذي يشكل حركة الضمير. لكن كيف يشلَّ انعكاس الضمير الاستجواب النقيدي للقانون في الوقت نفسه الذي يصور فيه علاقة الذات غير النقدية بالقانون بوصفها شرطاً للتذويت؟ الشخص المُنادي

مُضطر إلى الالتفات إلى القانون قبل أي إمكانية متعلقة بطرح مجموعة من الأسئلة النقدية: من يتكلم؟ لماذا ألتفت؟ لماذا أقبل بشروط منادتي؟

هذا يعني أنه قبل أي إمكانية للفهم النقدي للقانون، يكون هناك افتتاح على القانون أو ضعف أمامه متمثل في الالتفات إلى القانون، في ترقيب الهوية المتنقلة من خلال التماهي مع الذي خالف القانون. في الواقع، يخالف القانون قبل أي إمكانية للوصول إلى القانون، فيكون "الذنب" إذاً سابقاً على معرفة القانون و، بهذا المعنى، بريئاً دائمًا بصورة غريبة. هكذا، تكون إمكانية الفهم النقدي للقانون محدودة بما يمكن فهمه بوصفه رغبة سابقة في القانون، تواطئاً عاطفياً مع القانون، من دونه لا يمكن للذات أن توجد. ولكي تطلق الـ "أنا" نقدتها، عليها أولاً أن تفهم أن الـ "أنا" نفسها تعتمد على رغبتها التواطؤية في القانون لتجعل وجودها الخاص ممكناً. وعليه، لن تُبطل المراجعة النقدية للقانون قوة الضمير ما لم يكن الشخص الذي يقدم هذا النقد راغباً، إن صح التعبير، في أن يُبطل بواسطة النقد الذي يقدمه.

من المهم أن نذكر أن الالتفات إلى القانون لا يستلزمه النداء؛ إنه قهري، على نحو غير منطقي تماماً، لأنه يقطع وعداً بالهوية. إن تحدث القانون باسم الذات المتطابقة مع نفسها (يقتبس التوسيير قول الإله العبري: "أنا من أنا")، فكيف يمكن للضمير أن ينقل الذات أو يبعدها إلى الوحدة مع نفسها، إلى فرضية الهوية الذاتية التي تصبح الشرط المسبق للنهاية اللغوي "ها أناذا"؟

ومع ذلك، كيف يمكننا تحديد موقع قابلية التذويت للأذى في تلك الالتفاتة (نحو القانون، ضد نفسها)، التي تسبق وتتوقع قبول الذنب، تلك

الالتفافات التي تملص من التذويب حتى حين تتحكم به؟ كيف تمثل هذه "الالتفافات" ضميراً قد يصيّر أقل يقظةً مما قد يصيّره التوسيع؟ وكيف يتبع تقدیس التوسيع لمشهد المسائلة إمكانية أن تصبح الذات "اللثقلة بالذنب" أكثر انعزلاً وأقل إثارة للمشكلات مما قد تكون عليه بالفعل؟

يبدو أن عقيدة المسائلة تفترض مسبقاً وجود عقيدة للضمير لم يتوسع فيها، انقلاباً على الذات بالمعنى الذي وصفه نيشه في كتابه *On the Genealogy of Morals*¹⁴. هذا الاستعداد لقبول الذنب ولكسب صفة شراء الهوية مرتبط بصورة كبيرة بسيناريو ديني يتمثل في نداء اسمي آت من الله يؤسس الذات من خلال الاستجدة بالحاجة إلى القانون، بذنب أصلي يعذُّ القانون بتسكينه من خلال منع الهوية. كيف يمكن لهذا التصور الديني للمسائلة أن يمنع مقدماً أي إمكانية للتدخل النقدي في أعمال القانون، أي إبطال للذات من دونه لا يمكن القانون مواصلة عمله؟

لم تحظ الإشارة إلى الضمير في "الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية"¹⁵ لأن التوسيع باهتمام كبير، على الرغم من أن المصطلح، إذا أخذ مع مثال السلطة الدينية لتوضيع قوة الإيديولوجيا، يشير إلى أن نظرية الإيديولوجيا تدعمها مجموعة معقدة من الاستعارات اللاهوتية. وعلى الرغم من أن التوسيع يقدم "الكنيسة" صراحةً بوصفها مجرد مثال على المسائلة الإيديولوجية، يبدو أنه لا يمكن التفكير في الإيديولوجيا بمصطلحاته إلا من خلال استعارات السلطة الدينية. القسم الأخير من "الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية" قد وُسِّم بعنوان "مثال: الإيديولوجيا الدينية المسيحية" وهو يوضح المطلب الثاني الذي شغلته المؤسسات الدينية في القسم السابق من المقال. هذه الأمثلة تتضمن:

"الخلود" المفترض للإيديولوجيا؛ الشابه الصرير بين "وضوح الإيديولوجيا" ومفهوم القديس بولص "اللوغوس" الذي من خلاله يُقال إننا "نعيش، نتحرك، ونوجد"؛ صلاة باسكال بوصفها مثلاً على الطقوس التي يفضي فيها الخاذه وضعية الركوع إلى الإيمان بمرور الوقت؛ الإيمان ذاته بوصفه الشرط المُعاد إنتاجه مؤساتاً للإيديولوجيا؛ والرسملة التأليهية "للعائلة"، "الكنيسة"، "المدرسة"، و"الدولة".

على الرغم من سعي القسم الأكبر من المقال إلى شرح وكشف مثال السلطة الدينية، فإن هذا الكشف يفتقر إلى القدرة على تعطيل قوة الإيديولوجيا. يعترف التوسير بأن كتاباته الخاصة تشرع ما تقدمه كفكرة رئيسة^(٥) ولا يتعهد بوجود مهرب تنويري من الإيديولوجيا من خلال هذا الإفصاح. لتوضيح قوة الإيديولوجيا في تكوين الذوات، يلجأ التوسير إلى مثال الصوت الإلهي الذي يسمى ذواته الخاضعة إليه، وفي تسميته إياها، يوجدها. بزعمه أن الإيديولوجيا الاجتماعية تعمل بطريقة مماثلة، بهائل التوسير المسائلة الاجتماعية بالأدائية الإلهية. هكذا يحتل مثال الإيديولوجيا منزلة البراديم الخاص بالتفكير الإيديولوجي، حيث تؤسس البنى الختمية للإيديولوجيا نصياً من خلال الاستعارة الدينية: إن سلطة "صوت" الإيديولوجيا، "صوت" المسائلة، مصوّرة بوصفها صوتاً يكاد يكون مستحيلاً رفعه. تُسند قوة المسائلة لدى التوسير من الأمثلة التي من خلالها يُصوّر، على نحو بارز وباد للعبان، صوت الله في تسمية بطرس (موسى) وعلنته في الصوت المفترض لممثل سلطة الدولة: صوت الشرطي في مناداته للسائق بـ"أنت، هناك!"

بكلمات أخرى، تُهيكل القوة الإلهية للتسمية نظرية المسائلة التي تفسر التكوين الإيديولوجي للذات. تُجسّد المعمودية الوسائل اللغوية التي من خلالها تُعبر الذات على الوجود الاجتماعي. يسمى الله "بطرس"، فتؤسّس هذه المخاطبة الله على أنه أصل بطرس^(١)، يبقى الاسم مرتبطاً ببطرس بصورة دائمة بفضل الحضور الضمني والمستمر في اسم مَنْ أسماه. لكن بمصطلحات أمثلة التوسيير، لا يمكن تحقيق هذه التسمية من دون جاهزية معينة أو رغبة ترقية من طرف الشخص المخاطب. حيث يكون المخاطب سابقاً على المخاطبة إلى الحد الذي تكون فيه التسمية مخاطبة، ولكن بالنظر إلى أن المخاطبة هي اسم يخلق ما يسميه، يبدو أنه ليس ثمة "بطرس" من دون اسم "بطرس".

في الواقع، لا يكون "بطرس" موجوداً من دون الاسم الذي يوفر الضمان اللغوي للوجود. بهذا المعنى، بوصفها شرطاً جوهرياً سابقاً على تشكيل الذات، تكون هناك جاهزية معينة تفرضها المسائلة الأميرية، جاهزية تشير إلى أن المَرءَ، إن صَحَّ التعبير، مرتبطًّا فعلاً بالصوت قبل الاستجابة، متورطاً فعلاً، بواسطة السلطة التي يخضع لها المَرءَ لاحقاً، في الشروط الدافعة إلى الخطأ في التعرُّف إلى الهوية. أو ربما يكون المَرءَ قد خضع بالفعل قبل أن يلتفت إلى الصوت، وتكون هذه الالتفاتة مجرد علامة على الخضوع الختامي الذي بموجبه يؤسّس الشخص ذاتاً موضوعة في اللغة كمحاطب محتمل. بهذا المعنى، فإن المشهد مع الشرطي هو مشهد متأخر ومضاعف من جديد، مشهد يوضّح الخضوع التأسيسي الذي ليس ثمة مشهد كافٍ لتوضيجه. إن كان هذا الخضوع هو الذي يوجد الذات، فإن السرد الذي يسمى إلى قصّة الخضوع لا يمكن أن يأخذ مجراه إلا من خلال

استغلال القواعد التحوية من أجل تأثيراتها الخيالية. إن السرد الساعي إلى تفسير كيفية ظهور الذات في الوجود يفترض أن "الفاعل/ الذات" subject النحوية سابقة على تفسير نشأتها. ومع ذلك، فإن المضوع التأسيسي الذي لم يُحسم بعد في الذات من شأنه أن يكون قبـاتـاريخ prehistory الذات غير القابل للسرد، وهي مفارقة تضع سردية تشكـلـ الذات نفسها موضع شك. إن لم تكن ثمة ذات إلا نتيجة لهذا الإخضاع، فإن السرد الذي من شأنه أن يفسر ذلك يقتضي أن تكون الزمنية غير صحيحة، لأن القواعد التحوية لذلك السرد تفترض مسبقاً عدم وجود إخضاع من دون ذات تختبره.

أيكون هذا المضوع التأسيسي نوعاً من الاستسلام السابق على أي سؤال حول الدافع النفسي؟ كيف لنا أن نفهم المزاج النفسي القائم لحظة استجابة المسائر للقانون؟ ما الذي ينحكم بهذه الاستجابة ويملي عليها شروطه؟ لماذا يستجيب الشخص في الشارع لجملة "أنت، هناك!" من خلال الالتفات إليها؟ ما أهمية الالتفات إلى صوت ينادي من الخلف ومواجهته؟ هذا الالتفات إلى صوت القانون هو دليل على رغبة معينة لدى المرء في أن يُرى وأن يرى وجه السلطة، هو تحويل مشهد سمعي إلى مشهد مرئي - مرحلة المرأة أو ربما الأدق مرحلة "المرأة الصوتية" - حيث يسمح هذا التحويل بحدوث خطأ التعرف إلى الهوية الذي من دونه لا يمكن للذات الاجتماعية أن تتحقق. وفقاً للتوسيير، يُعد التذويت خطأ في التعرف إلى الهوية، تشمل خاطئه ومؤقت. فما الذي يسرع هذه الرغبة في القانون (والإغواء بعدم التعرف إلى الهوية الذي يُحدثه التوبيخ) التي تجعل التبعية ثمناً للتذويت؟ يبدو أن هذا التفسير يشير إلى أن الوجود الاجتماعي،

الوجود كذات، لا يمكن تحقيقه إلا من خلال اعتناق القانون مع الإحساس بالذنب، حيث يضمن الذنب تدخل القانون ومن ثم استمرار وجود الذات. إن لم تتمكن الذات من تأكيد وجودها إلا بما يتواافق مع القانون، واقتضى القانون الخضوع من أجل التذويب، فحينها، بتأثير عكسي، يمكن المرء أن يستسلم للقانون (بصورة دائمة) من أجل الاستمرار في تأكيد وجوده. يمكن أن يُقرأ الاستسلام للقانون فيما بعده على أنه نتيجة قهريّة لارتباط المرء بشكلٍ نرجسي بوجوده المستمر.

يتناول التوسيّر الذنب صراحةً في سردية قتل زوجته هيلين، بصرف النظر عن مدى مصداقيته، ويروي انعكاس مشهد الشرطة المذكور في مقاله "الإيديولوجيا"، وطريقة اندفاعه إلى الشارع مستدعاً الشرطة من أجل تسلیم نفسه للقانون.^(٨) إن استدعاء الشرطة هو انعكاس غريب للمناداة التي يفترضها عمله "الإيديولوجيا" من دون تحديد الفكرة الرئيسة صراحةً. أود أن أتابع الأهمية النظرية لانعكاس مشهد الشرطة هذا، من دون استغلال ما يتعلّق بحياته الشخصية، ذلك المشهد الذي يستدعي فيه الرجل في الشارع الشرطة بدلاً من أن يستجّب لنداء الشرطة. في مقال "الإيديولوجيا" يعمل الذنب والضمير ضمنياً بالارتباط بمطلب إيديولوجي، بتبيّن منشط، في تفسير تشكيل الذات. يحاول الفصل الحالي إعادة قراءة ذلك المقال لفهم كيفية تمثيل المسائلة بصورة أساسية من خلال المثال الديني. يشدّد الوضع المثالي للسلطة الدينية على التناقض الكامن في إمكانية تشكيل الذات التي تعتمد في حد ذاتها على سعي عاطفي للتعرف إلى الهوية، بمصطلحات المثال الديني، لا يمكن فصله عن الإدانة.

طريقة أخرى لطرح هذا السؤال: كيف يُقْحَم نص التوسيير في "الضمير" الذي يسعى إلى شرحه؟ إلى أي مدى يُعد استمرار النموذج اللاهوتي عَرَضاً بفرض قراءة مشخصة للأعراض؟ في مقالته التقديمية لكتاب تراثة رأس المال، يقترح التوسيير أن علينا أن نقرأ النصوص كلها نظراً لـ"غير المرئي" الذي يظهر ضمن العالم وتصييره النظرية "مرئياً".^(١) في دراسة حديثة لمفهوم التوسيير، "القراءة المشخصة للأعراض"، يشير جان ماري فنسنت إلى أن النص لا يكون مثيراً للاهتمام لتنظيمه المنطقي فحسب، بل لصرامته البيئية في تطوير مناقشاته، ولوجود ما يفسد تنظيمه وما يضعفه أيضاً.^(٢) لم يأخذ التوسيير ولا فنسنت في اعتبارهما إمكانية أن تفضي المكانة المزالية لاستعارات معينة إلى قراءة مشخصة للأعراض "تُضعف" المناقشة الصارمة. ومع ذلك، في نص التوسيير نفسه، فإن إعادة النظر في المجازات الدينية لصوت القانون والضمير تحول الماء التشكيك في ما أصبح، في الدراسات الأدبية الحديثة، توترةً غير ضروري بين قراءة الاستعارة وقراءة الإيديولوجيا. حين تُفهم تشبيهات التوسيير الدينية بوصفها توضيحة لا غير، فإنها تُفصل عن المناقشة الصارمة للنص نفسه الذي يُقدم في صياغة تربوية جديدة. ومع ذلك، فإن القوة الأدائية لصوت السلطة الدينية تصبح مثلاً نموذجياً لنظرية المسائلة، وتنند تالياً من خلالها مثال القوة المفترضة للتسمية الإلهية إلى السلطات الاجتماعية التي من خلالها تُنادي الذات فتُوجَد اجتماعياً. لا أقصد القول إن "حقيقة" نص التوسيير يمكن اكتشافها في كيفية تعطيل الصوريّ لعملية وضع المفاهيم "الصارمة". إن نهجاً كهذا يضفي الطابع الرومنسي على الصوريّ بوصفه معطلاً للمفاهيم بصورة جوهرية، في حين تُجمِّع الصور وتُكْثَف الادعاءات

المفاهيمية. الاعتبار هنا له هدف نصي أكثر خصوصية، أي إظهار كيف تفيد الصور - أي الأمثلة والتشبيهات - عملية وضع المفاهيم وتوسيعها، ما يُقحِّم النص في تقديس إيديولوجي للسلطة الدينية لا يمكن كشفه إلا من خلال إعادة تشرع تلك السلطة.

وفقاً لأنتوسir، تكمن فاعلية الإيديولوجيا جزئياً في تشكيل الضمير، حيث يفهم مفهوم "الضمير" بوصفه مقيداً لما يمكن قوله أو، بصورة أعم، ما يمكن تمثيله. لا يمكن تصوير الضمير مفاهيمياً على أنه تقيد ذاتي إنْ فُسِّرت تلك العلاقة على أنها انعكاسية محددة سابقاً، انقلابٌ على نفسها أنجزته ذات مصنوعة مقدماً. إنها تشير بالأحرى إلى نوع من الانقلاب - الانعكاسية - الذي يشكل شرط إمكانية تشكيل الذات. تتشكل الانعكاسية من خلال لحظة الضمير هذه، هذا الانقلاب على الذات، الذي يتزامن مع الالتفات إلى القانون. هذا التقيد ذاتي لا يستبطن قانوناً خارجياً: نموذج الاستبطان يُسلِّم بأن "الداخلي" و"الخارجي" قد تشكلا بالفعل. بل يكون هذا التقيد ذاتي بالأحرى سابقاً على الذات. يكون بمنزلة المتعطف الانعكاسي التدشيني للذات الذي يُسَّن تحبباً للقانون، ويُحدَّد تالياً من خلال المعرفة المسبقة بالقانون. يُعد الضمير أساسياً لإنتاج ذات-الرعاية وتنظيمها، لأن الضمير يجعل الفرد يلتفت إلى الوراء ويجعله عرضة للتوجيه ذاتي. غير أن القانون يضاعف هذا التوجيه: فالالتفات إلى الوراء هو التفات إلى الجهة. كيف يمكن التفكير في هذه الالتفادات معاً دون اختزال أحدهما إلى آخر؟

قبل وصول الشرطة أو سلطات الكنيسة إلى المشهد الأنطوسيري، توجد إشارة إلى الحظر الذي يرتبط، بأسلوب لا كاني، بإمكانية الكلام ذاتها. يربط

التوصير انبات الوعي - والضمير ("la conscience civique et "professionnelle") - بمشكلة التكلم بشكل صحيح (bien parler).⁽¹¹⁾ يبدو أن "التكلم بشكل سليم" هو مثال على وظيفة الإيديولوجيا في إكساب المهارات، إنها عملية مركبة لتشكل الذات. تجنب إعادة إنتاج "المهارات المتنوعة" لقوة العمل، حيث تحدث تحدث إعادة الإنتاج على نحو متزايد "خارج الشركة" وفي المدرسة، أي خارج الإنتاج وفي المؤسسات التعليمية. حيث تكون المهارات الواجب تعلمها هي، أولاًً وقبل أي شيء، مهارات الكلام. ترتبط الإشارة الأولى إلى "الضمير"، والتي ستصبح أساسية لنجاح المسائلة ونجاجها، بالإتقان، بكيفية التكلم "بشكل سليم". يُعاد إنتاج الذات من خلال إعادة إنتاج المهارات اللغوية التي تشكل، إن صح التعبير، القواعد والمواقف التي يلاحظها "كل مفهوم في قسم العمل". بهذا المعنى، تكون قواعد الكلام السليم هي أيضاً القواعد التي من خلالها يبني المرء الاحترام أو يخفيه. يُعلم الموظفون التكلم بشكل سليم، ويتعلم المديرون أن يتكلموا مع الموظفين "بالطريقة الصحيحة" [Hen commander] (١٣١-٣٢/٧٢).

يُزعم أن المهارات اللغوية يجب إنقاذهما ويمكن إنقاذهما، لكن التوصير يصور هذا الإتقان بصورة واضحة كشكل من أشكال الخضوع: "لا تنطلب إعادة إنتاج القوة العاملة إعادة إنتاج مهارات (العامل) فحسب، بل تنطلب أيضاً، في الوقت نفسه، إعادة إنتاج خصوصها لقواعد النظام القائم." (١٣٢/٧٢). يؤدي هذا الخضوع لقواعد الإيديولوجيا المهيمنة في الفقرة التالية إلى إشكالية الإخضاع، التي تحمل المعنى المزدوج

الممثل في الخضوع لهذه القواعد والشكل من الناحية الاجتماعية بفضل هذا الخضوع.

يكتب التوسيير "إن المدرسة... تعلم المهارات التقنية [des 'savoir-*faire*... في أشكال تضمن الخضوع للإيديولوجيا الحاكمة [l'assujetissement a l'ideologie dominante] "مارستها"" (١٣٣/٧٣). فلتنظر في التأثير المنطقي لحرف العطف الفاصل "أو" في منتصف هذه الصيغة: "الخضوع للأيديولوجيا الحاكمة أو" - مصوغة بمصطلحات مختلفة، لكنها متكافئة - "إنقان "مارستها""". كلما زاد إنقان الممارسة، زاد الخضوع اكتهالاً. يحدث الخضوع والإنقان بصورة متزامنة، حيث تشكل هذه التزامنية المتناقضة تناقض الخضوع. قد ينبع الماء أن يتمثل الخضوع في الاستسلام لنظام مهيمن مفروض من الخارج وأن يتميز بفقدان السيطرة وانعدام الإنقان، إلا أنه، بصورة متناقضة، يتميز بالإنقان تحديداً. لقد أهمل التوسيير الإطار الثنائي الإنقان/الخضوع حيث أعاد صياغة الخضوع بشكل دقيق ومتناقض كشكل من أشكال الإنقان. من هذا المنطلق، لا يؤدّي الخضوع أو الإنقان بواسطة الذات؛ إن التزامنية المعيشة للخضوع بوصفه إنقاناً وللإنقان بوصفه خضوعاً هي شرط إمكانية نشوء الذات.

يُشدّد هنا على المشكلة المفاهيمية من خلال المشكلة النحوية حيث لا يمكن أن توجد الذات قبل الخضوع، ومع ذلك فهناك "حاجة إلى المعرفة" محدثة نحوياً، تختبر هذا الخضوع كي تصبح ذاتاً. يقدم التوسيير مصطلح "الفرد" بوصفه شاغلاً مكانياً لتلبية هذه الحاجة النحوية مؤقتاً، لكن ما

سيناسب هذا المطلب النحوي نهايةً لن يكون ذاتاً نحوية ثابتة. لا تظهر قواعد الذات/ الفاعل subject إلا نتيجةً للم عملية التي نحاول وصفها. لأننا، إن صحَّ التعبير، محاصرون في الزمن النحوي للذات/ الفاعل (على سبيل المثال، "نحن نحاول أن نصف"، "نحن محاصرون")، ويكاد يكون مستحيلاً أن نستفسر عن جينالوجيا تشكلها من دون افتراض هذا البناء في طرح السؤال.

ما الذي، قبل الذات، يفسر تشكلها؟ بيدأ التوسيع عمله "الإيديولوجيا وأجهزة الدولة الإيديولوجية" بالإشارة إلى إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية، المحددة بوصفها إعادة إنتاج للمهارات الاجتماعية. ثم يميز بين المهارات التي يُعاد إنتاجها في الشركات وتلك التي يُعاد إنتاجها في التعليم. تشكل الذات في علاقتها بالأخيرة. بمعنى من المعان، تكون إعادة إنتاج العلاقات هذه سابقة على الذات التي تشكلت في سياقها. ومع ذلك، وبالمعنى الدقيق، لا يمكن التفكير في أحدهما من دون التفكير في الآخر.

إن إعادة إنتاج العلاقات الاجتماعية، وإعادة إنتاج المهارات، هي إعادة إنتاج للخضوع. لكن إعادة إنتاج العمل ليست مركبة هنا - في إعادة الإنتاج المركبة هي تلك التي تكون ملائمة للذات وتحدث في علاقتها باللغة وتشكل الضمير. وفقاً لأنتوسir، إن أداء المهام "بضمير حي" يعني، إن صحَّ التعبير، أداؤها مرة بعد مرة، إعادة إنتاج هذه المهارات، وتحقيق الإنقاذ في إعادة إنتاجها. يضع التوسيع "بضمير حي" بين علامتي اقتباس ("pour s'acquitter 'consciencieusement' de leur tache," 73) لإبراز الطريقة التي يُضفي من خلاها الطابع الأخلاقي على العمل. بضيع

المعنى الأخلاقي لـ *s'acquitter* في ترجمته إلى "أداء": إن كان إتقان مجموعة من المهارات يُفسّر بوصفه تبرئة للذات *an acquitting of oneself* ، فإن إتقان المهارات التقنية هو دفاع عن المرء ضد أي اتهام، أي إنه إعلان براءة التهم بشكل حرف. وعليه، إن تبرئة المرء لنفسه "بضمير حي" تتطوّي على تفسير العمل بوصفه اعترافاً بالبراءة وبرهنة على عدم ارتكاب أي ذنب في مواجهة مطلب الاعتراف الذي يتضمنه الاتهام الملحق.

يمكن أن يفهم الخضوع لقواعد الإيديولوجيا المهيمنة على أنه خضوع لضرورة إثبات البراءة في مواجهة الاتهام، خضوع لمطلب البرهان، تطبيق لذلك البرهان، وتحقيق لمنزلة الذات في الامتثال لشروط القانون الاستهامي ومن خلاله. وعليه، أن يصبح المرء "ذاتاً" يعني عدّه مذنباً ثم محکمته وإعلان براءته. ولأن هذا الإعلان ليس فعلًا واحدًا، بل منزلة يُعاد إنتاجها باستمرار، فإن يصبح المرء "ذاتاً" يعني أن يعمل على تبرئة نفسه من تهمة الذنب بصورة مستمرة. أن يصبح المرء ذاتاً يعني أن يصبح رمزاً من رموز القانون، مواطناً ينتمي بتصنيف جيد، لكن مكانته هذه تكون هشة بالنسبة له، فقد عرف، في الواقع، - بطريقة ما وفي مكان ما - ما يعنيه أن يكون بلا تصنیف وأن يُستبعد تالياً بوصفه مذنباً. مع ذلك، لأن هذا الذنب شرط الذات، فإنه يشكل قبّاتاريخ *prehistory* الخضوع للقانون الذي بموجبه تُسجّح الذات. يمكن المرء أن يخمن هنا أن سبب ندرة الإشارات إلى "الذوات المثقلة بالذنب *bad subjects*" في أعمال التوسيّر هو أن المصطلح جامع لللفظتين متناقضتين. أن يكون المرء "مثقلًا بالذنب/ سيناً *bad*" يعني أنه لم يصبح ذاتاً بعد، ولم يبرئ نفسه بعد من الادعاء عليه بالذنب.⁽¹¹⁾

هذا الأداء لا يلائم ببساطة هذه المهارات، لأن الذات لا تكون موجودة قبل أدائها؛ فالاجتهد في أداء المهارات يُكبس الذات مكانتها وينتجها كائناً اجتماعياً. ينشأ الشعور بالذنب، ثم تنشأ الممارسة المتركرة التي من خلالها تُكتسب المهارات، وبعد ذلك تحديداً، يتبوأ المرء المكان النحوي في المجتمع بوصفه ذاتاً.

إن القول إن أداء الذات يكون وفقاً لمجموعة من المهارات يقتضي، إن صاح التعبير، أن تتحَّد القواعد النحوية بحرفية: توجد ذات تواجه مجموعة من المهارات الواجب تعلمها، تعلمها أو تُخْفِق في تعلمها، وبعد ذلك تحديداً يمكن أن يقال إنها أتقنت تلك المهارات أو إنها لم تتقنها. إن إتقان مجموعة من المهارات لا يعني ببساطة قبول مجموعة من المهارات، بل إعادة إنتاجها كنشاط فردي خاص. وهذا لا يعني التصرف وفقاً لمجموعة من القواعد، بل يعني تجسيد القواعد في مسار العمل وإعادة إنتاج تلك القواعد في طقوس مجسدة للعمل.^(١٢)

ما الذي يؤدي إلى إعادة الإنتاج هذه؟ من الواضح أن السبب ليس مجرد الاستيلاء الآلي على المعايير، وليس الاستيلاء الإرادي أيضاً. إنها ليست نزعة سلوكية بسيطة ولا مشروعاً متعمداً. إلى الحد الذي تسبق فيه إعادة الإنتاج تشكُّل الذات، لا تكون متتبعة إلى نظام الوعي، ومع ذلك فإن هذا الإكراه الالإرادي ليس تأثيراً محَرَّضاً آلياً. يشير مفهوم الطقس إلى كونه أداء، حيث ينبع اعتقاد ما في تكرار الأداء، ومن ثم يُدمج في الأداء في عملياته اللاحقة. لكن ثمة إكراه على "تبرة الذات"، إكراه منأصل في أي أداء، وثمة معرفة وقلق سابقين على أي أداء لا يصْبَحَنَ واصْبَحَنَ ومحفَزَنَ إلا في حالة التوبخ.

هل يمكن فصل البعد النفسي لهذا التكرار الظقي عن "الأفعال" التي من خلاها ينشط ويتجدد؟ يهدف مفهوم الطقس في حد ذاته إلى جعل الاعتقاد والممارسة غير قابلتين للفصل. غير أن الناقد السلوفيوني ملادين دولار ينافش قائلاً إن التوسير أخفق في تفسير النفس بوصفها بعداً منفصلاً. ينصح دولار بالرجوع إلى لاكان بالطريقة نفسها التي يشير من خلاها سلافوي جيجيك إلى تكامل ضروري بين التوسير ولاكان.^(١٤) إن الإصرار على فصل النفس عن الممارسة الاجتماعية يعني تكشف الاستعارات الدينية في أعمال التوسير، أي تصوير النفس بوصفها مثالية خالصة، غير مختلفة عن مثالية الروح. إذاً، أنتقل إلى قراءة دولار لأن التوسير من أجل النظر في التوتر بين المثالية المفترضة للذاتية والادعاء بأن الإيديولوجيا، التي تتضمن الواقع النفسي، هي جزء من مجال المادية الموسّع بالمعنى الأنطوسيري.

يشير مقال ملادين دولار "ما بعد المسائلة"^(١٥) إلى أن التوسير، على الرغم من استخدامه العابر لنظرية الخيالي اللاكانية، يخفق في تقدير الإمكانية التدميرية للتحليل النفسي، ولا سيما مفهوم الواقعي بوصفه دالاً على ذلك الذي لا يتوفر أبداً في التذويب. يكتب دولار، "لصوغها في أبسط صيغة ممكنة، ثمة جزء من الفرد غير قادر على الوصول إلى الذات بصورة ناجحة تماماً، ثمة عنصر من مادة أولية *materia prima* "قبل إيديولوجية-*pre-ideological*" و"قبل ذاتية *pre-subjective*"، يظهر هذا العنصر من أجل ملازمة الذاتية بمجرد تشكيلها على هذا النحو"^(٧٥). إن استخدام مصطلح المادة الأولية *materia prima* هنا مهم جداً، فبهذا المصطلح يتصدى دولار صراحةً للتفسير الاجتماعي للهادفة الذي يقدمه التوسير. في

الواقع، لا تتجسد هذه المادة الأولية مادياً بالمعنى الأنطوسيري إطلاقاً، لا تظهر كممارسة، كطقوس، أو كعلاقة اجتماعية إطلاقاً؛ ومن منظور الاجتماعي، تكون المادة الأولية *materia prima* غير مادية جذرياً. وعليه، يتقد دolar الأنطوسير لإهماله بُعد الذاتية الذي يبقى غير مادي جذرياً ومنوعاً من الظهور ضمن المادية. وفقاً لـdolar، لا يمكن للمساءلة تفسير تشكل الذات إلا جزئياً: "من وجهة نظر الأنطوسير، الذات هي ما يجعل الإيديولوجيا تعمل؛ ومن وجهة نظر التحليل النفسي، تبتعد الذات حين تفشل الإيديولوجيا... أما الباقى الذى أتىجه التذويب فهو أيضاً غير مرئى من وجهة نظر المساءلة". يكتب دolar "المساءلة هي طريقة لتجنب [هذا الباقى]" (٧٦). ما يُشكّل خطراً وفقاً لـdolar هو الحاجة إلى تعزيز التمييز بين مجال الرمزي، المفهوم على أنه روابط اجتماعية وكلام قابل للنقل، و المجال النفسي، المختلف أنطولوجياً عن الاجتماعي والمعرف على أنه الباقى الذى لا يستطيع مفهوم الاجتماعى أن يأخذنه في حسبانه. يميز دolar بين المادية والجوانب، ثم يوازي على نحو طفيف بين هذا التمييز والتقييم الأنطوسيري بين مادية جهاز الدولة والمثالية المفترضة للذاتية. في صياغة ذات صدى ديكارتي قوي، يعرف دolar الذاتية من خلال مفهوم الجوانب ويحددتها على أنها مادة مجال البرازية (البرازى بالنسبة للذات). إنه يفترض أن الذاتية تمثل في كل من الجوانب والمثالية، في حين تنتهي المادية إلى نقضها، العالم البرازى المقابل.

قد تبدو طريقة التمييز هذه بين الجوانب والبرازى غريبة وكأنها توصيف لموقف الأنطوسير أو استقراء له. تمثل مساهمة الأنطوسير المميزة، في النهاية، في تقويض الثنائية الأنطولوجية التي يفترضها التمييز الماركسي التقليدي بين

القاعدة المادية والمثالي أو البنية الفوقة الإيديولوجية. وهو يفعل ذلك من خلال التأكيد على مادية الإيديولوجى: "نوجد الإيديولوجيا دوماً في الجهاز، ومارسته، أو ممارسته. هذا الوجود مادى".^(١١)

يكون تشكّل الذات مادياً بقدر ما يتولّد هذا التشكّل بواسطة الطقوس، حيث تُصيّر هذه الطقوس "أفكار الذات" مادة^(١٢). ما يسمى "ذاتية"، ويُفهم على أنه التجربة المعيشة والخيالية للذات، مشتقّ في حد ذاته من الطقوس المادية التي من خلاها تُكوّن الذوات. يركع المؤمن لدى باسكال أكثر من مرة، مُكرراً بالضرورة الإيماءة التي تستحضر الإيمان. إن فهم طقوس الاعتراف الإيديولوجي^(١٣) التي من خلاها تشكّل الذات مركزيًّا لمفهوم الإيديولوجيا ذاته. لكن إن نبع الإيمان من وضعية الصلة، وإن كانت هذه الوضعية تشرط الإيمان ونكرره، فكيف لنا إذاً أن نفصل المجال الفكري عن الممارسات الطقوسية التي من خلاها يُعاد ترسّيخه باستمرار؟

وعلى الرغم من أن مسألة الذات تختلف عن مسألة الذاتية، فإن كيفية التفكير في هذين المفهومين معاً في مقال دولار نظل غير واضحة. لم يكن لمفهوم "الذاتية" دور كبير في أعمال التوسيير، باستثناء ر بما في نقه للنزعة الذاتية، ومن غير الواضح كيف يمكن نقل هذا المصطلح إلى المصطلحات التي يستخدمها. بما يتمثل نقد دولار في أنه ليس هناك مكان للذاتية في نصوص التوسيير. إن الفكرة النقدية الأساسية لدى دولار هي أن التوسيير لا يستطيع أن يأخذ في اعتباره "الباقي" الناتج عن التذوّيت، "النواة الجوانية" غير الظاهرة.^(١٤) في الواقع، ينافش دولار قائلاً بأن التمييز بين الجوانى والبرّانى ينبع من خلال "استدماج الموضوع"^(١٥). هكذا،

يُستدِّمَّح المَوْضِعُ الْأَسَاسِيُّ، ويُصْبِحُ هَذَا الْاسْتِدِمَّاجُ شَرْطًا لِلْمُكَانِيَةِ الْذَّاتِيَّةِ. إِنَّ عَدْمَ قَابِلِيَّةِ الْمَوْضِعِ لِلِّا سْتِرِدَادِ لَا يَكُونُ الشَّرْطُ الدَّاعِمُ لِلْذَّاتِ فَحَسْبٌ، بَلْ التَّهْدِيدُ الْمُسْتَمِرُ لِتَهَا سَكَّهَا أَيْضًا. يُعَدُّ مَفْهُومُ الْوَاقِعِيِّ الْلَّا كَانِيِّيِّ فَعَلَ استِدِمَّاجُ الْأَوَّلِ وَالْحَدَّ الْجَذْرِيِّ لِلْذَّاتِ.

تَضَعُّمُ مَثَالِيَّةِ نَوَّاهِ الْجَوَانِيَّةِ، لِدَلِيلِ دُولَارٍ، حَدَّوْدَأَ لِكُلِّ مِنَ التَّجَسِّيدِ الْمَادِيِّ وَالْمَذْوِيَّتِ؛ إِنَّهَا تَشَكَّلُ النَّفْصُ التَّأْسِيَّيُّ أَوِ الْوَاقِعِيُّ غَيْرَ الْقَابِلِ لِلِّتَرَمِيزِ. بِوَصْفِهِ مَنْبُوذًا أَوْ مَسْتَدِمِّجًا، يُفَقِّدُ الْمَوْضِعُ الْأَسَاسِيُّ وَيُمَثَّلُ فِي آنِ مَعَاهُ تُشَكَّلُ الْمَثَالِيَّةُ الَّتِي اَكْتَسَبَهَا الْمَوْضِعُ مِنْ خَلَالِ الْاسْتِدِمَّاجِ الْمَثَالِيَّةِ التَّأْسِيَّيَّةِ لِلْذَّاتِيَّةِ. يَبْدُو أَنَّ هَذَا الْاسْتِبَصَارَ هُوَ الَّذِي فَوَّتَهُ الْتَّوْسِيرُ، وَمَعَ ذَلِكَ يَبْدُو أَنَّ دُولَارَ يَنْسِبُ إِلَيْهِ التَّمْيِيزُ ذَاهِيَّةً بَيْنَ الْمَادِيَّةِ وَالْمَثَالِيَّةِ الَّتِي لَمْ تَتَحَقَّقْ بِشَكْلِ كَامِلٍ فِي نَظَرِيَّةِ الْتَّوْسِيرِ:

ثَمَّةُ خَطْوَةٌ فِي اِبْتِاقِ كُلِّ مِنَ الْذَّاتِ وَالْأَخْرِيِّ قَدْ فَوَّتَهَا الْتَّوْسِيرُ، وَقَدْ يَكُونُ أَفْضَلُ تَوْضِيْعٍ لَهَا مِنْ خَلَالِ مَثَالِ الْتَّوْسِيرِ ذَاهِيَّهُ. فَبِهَدْفِ تَوْضِيْعِ الْاِنْتِقَالِ بَيْنَ الْمَادِيَّةِ الْبَرَانِيَّةِ لِأَجْهِزَةِ الدُّولَةِ (الْمَؤْسَاتُ، الْمَهَارَسَاتُ، الْطَّقْوَسُ وَمَا إِلَيْهِ ذَلِكُّ) وَجَوَانِيَّةِ الْذَّاتِيَّةِ الْإِيْدِيُّولُوْجِيَّةِ، فَقَدْ اسْتَعْمَلَ الْتَّوْسِيرُ اِقْتَرَاحًا شَهِيرًا مِنْ ذَلِكَ، أَلَا وَهُوَ نَصْبُحُهُ الصَّادِمَةَ بِأَنَّ الطَّرِيقَةَ الْأَفْضَلُ كَيْ يَصْبِحَ الْمَرْءُ مُؤْمِنًا هِيَ اِتَّبَاعُهُ الْطَّقْوَسِ الْدِينِيَّةِ. (٨٨)

يُشَيرُ دُولَارٌ إِلَى هَذِهِ الْطَّقْوَسِ بِوَصْفِهِ "طَقْوَسًا لَا مَعْنَى لَهَا"، ثُمَّ يُمَكِّسُ الْوَصْفَ الْأَلْتَوْسِيرِيَّ لِبِرْهَنِ أَنَّ الْعَقَائِدَ وَالْطَّقْوَسَ هُوَ نَتْائِجٌ "اِفْتَرَاضٌ" مُعَيْنٌ، فَالْطَّقْوَسُ تَبَعُّعُ الْإِيمَانِ، لَكِنَّهَا لَا تَكُونُ شَرْطًا لِلِّإِنْتَاجِهَا. يُؤَكِّدُ دُولَارٌ عَلَى عَجَزِ نَظَرِيَّةِ نَمَارِسَةِ الْطَّقْوَسِ لِلْأَلْتَوْسِيرِ عَنِ تَفْسِيرِ دَافِعِ

الصلاة: "ما الذي جعل المرأة يتبع الطقس؟ لماذا وافق على تكرار سلسلة من الإيماءات التي لا معنى لها؟" (٨٩).

تستحيل الإجابة على أسئلة دولار وفقاً لمصطلحات التوسيير، لكن يمكن التصدي لافتراضات أسئلة دولار ذاتها من خلال تفسير لدى التوسيير. إن افتراض دولار وجود ذات متجاوحة سابقة على أداء الطقس يشير إلى أنه يفترض أن ذاتاً إرادية يجب أن تكون موجودة أساساً لتفسر الدافع. لكن كيف تنشأ هذه الذات المتجاوحة؟ يبدو أن هذه الذات المفترضة والمتجاوحة تسبق وتحدد "المدخل" إلى الرمزي والتحول إلى الذات. إن الدائرية واضحة، لكن كيف نفهمها؟ هل يُعد عدم تقديم التوسيير للذات بوصفها سابقة على تشكل الذات إخفاقاً، أم أن "إخفاقه" يدلّ حصرياً على أن المتطلبات النحوية للسرد تعمل ضد تفسير تشكل الذات الذي يحاول السرد توفيره؟ إنأخذ الوضع الأنطولوجي بمعناه الحرفي أو إسناده إلى المطلب النحوي "للذات" يقتضي افتراض علاقة محاكاة بين النحو والأنطولوجي ما يغفل عن الفكرة، الأنطوسيّة واللاكانية معاً، القائلة بأن التوقعات النحوية تؤسس دوماً بأثر رجعي ليس إلا. تفترض القواعد النحوية التي تحكم سردية تشكل الذات أن المكان النحوي للذات قد حُدد فعلاً. وبصورة مهمة، إذاً، تنتج القواعد النحوية التي تتطلبها السردية عن السردية نفسها. وهكذا، يكون وصف تشكل الذات خيالاً مزدوجاً ذا أهداف متعارضة مع ذاته، يتعامل بصورة منكرة ما يقاوم السرد بوصفه عرضاً.

يقول فتغنشتاين: "نحن نتكلّم، ننطق الكلمات، ولا نحس بمعناها إلا لاحقاً". إن الترقب بهذا المعنى يحكم الطقس "الأجوف" الذي هو

الكلام، ويضمن قابلية تكراره. بهذا المعنى، إذاً، يجب ألا نؤمن أولاً قبل أن نرکع، ويجب ألا نعرف معنى الكلمات قبل نطقها. بل على العكس، يؤدّي كل منها "على أساس الإثبات" بأن المعنى سيحصل أثناء النطق نفسه ومن خلاله - هو ترکب لا يحکمه بذلك ضمان إثبات ذهني. إذا كان الافتراض والقبول أمرین لا يمكن تصورهما خارج لغة الافتراض والقبول، وكانت هذه اللغة في حد ذاتها ترسباً لأشكال طقسيّة - فـإن الطقوس الديكارتية التي من خلالها يمكن أن "نقبل" بالرکوع، ليست إلا الرکوع نفسه.

يجعل دولار اعتراضه لاهونياً صريحاً من خلال الإشارة إلى أن إعادة صياغة التوسيّر لفهوم المادية ليشمل مجال الإيديولوجيا هي شاملة للغاية، فلا ترك مجالاً ثالثاً غير قابلة للتجسد المادي، للموضوع المستدمع والمفقود الذي يدشن تشكيل الذات. غير أنه لاتزال غير واضحة تماماً كثافة قراءة دولار لـ"مادية" التوسيّر، وما إذا كانت الطقوس والبعد الزمني للهادفة لدى التوسيّر قد طُمس من أجل اختزال المادية إلى المعطى النجرببي أو الاجتماعي:

ولهذا السبب أيضاً أصرَّ التوسيّر بشدة على أن المادية غير كافية: الآخر الذي ينبع هنا، الآخر الخاص بالنظام الرمزي، ليس مادياً، حيث يحجب التوسيّر هذه اللامادية بالحديث عن مادية المؤسسات والمهارات. إن كان ممكناً نشوء الذاتية من اتباع طقوس معينة بأسلوب مادي، فإن ذلك يحدث بقدر ما تعمل الطقوس بتلقائية رمزية فحسب، بقدر ما يحکمها النطق "غير المادي" الذي يدعمه الآخر. لا يمكن اكتشاف ذلك الآخر عن طريق تفحص المادية... ما يهم في نهاية المطاف ليس كونها مادية، بل كونها محكومة بالرمز والتكرار. (٨٩)

تشكل هذه الملاحظة الأخيرة تعارضًا بين المادية والنكرار، فتبعد في حالة توفر مباشر مع مناقشة التوسيء نفسه. إن كانت الإيديولوجيا مادية إلى الحد الذي تمثل فيه في مجموعة من الممارسات، وكانت الممارسات تحكمها طقوس، فحيثما تُعرَف المادية بالطقوس والنكرار بقدر ما تُعرَف بمفاهيم تحريرية محدودة. علاوة على ذلك، تُعد طقوس الإيديولوجيا مادية بقدر ما تكتب قدرة إنتاجية و، كما في نص التوسيء، ما تنتجه الطقوس هو الذوات.

يوضح دولار أن الطقوس لا تنتجه الذوات، بل تنتجه الذاتية، ولا يمكنها أن تفعل ذلك إلا بقدر ما تحكمها في ذلك منطق الرمزي أو نكراري، منطق غير مادي. وفقاً لدولار، "تبعد الذاتية من اتباع طقوس معينة بشكل مادي"، وذلك حين لا يكون "الانبعاث" مادياً في حد ذاته، بل حين يحمل مفهوم "اتباع" الطقوس بعدها مادياً. تنشأ الذاتية بشكل غير مادي من أداء طقسي مادي، لكن لا يمكن لذلك أن يحدث إلا بشرط أن يكون هناك منطق سابق على الأداء الطقسي وداعم له، منطق غير مادي، منطق يشفّر ويعيد ترتيب التأثيرات التي تضفي طابعاً مثاليّاً على الاستدماج. لكن كيف لنا أن نميز بين التكرار المناسب للطقوس والتكرار المناسب لـ"اللتلاقية الرمزية"؟ فلنأخذ في حسباننا عدم إمكانية الفصل بين هذين التكرارين في توصيف التوسيء لمادية الأفكار والنموذج المثالي في الإيديولوجيا:

لقد اختفت الأفكار على هذا النحو (بقدر ما وُهبت وجوداً مثاليّاً أو روحياً)، إلى الحد الذي تبين فيه أن وجودها منقوش في أفعال الممارسات التي تحكمها طقوس محددة من طرف جهاز إيديولوجي في الحالة الأخيرة. لذا، يبدو أن الذات تعمل بقدر ما يُعمل المَرءُ بواسطة النظام المثالي (المنصوص عليه

في نظام تحديده الحقيقى): توجّد الإيديولوجيا في جهاز إيديولوجي مادى، وتحدد الممارسات المادية التي تحكمها طقوس مادبة، وتوجّد ممارساتها في الأفعال المادية لذات تعمل بوعيها الكامل وفقاً لمعتقداتها.^(١٨)

توجّد الأفكار "منقوشة" في الأفعال التي هي ممارسات تُنظمها الطقوس. فهل يمكن أن تظهر بأى طريقة أخرى، وهل يمكن أن يكون لها "وجود" خارج الطقوس؟ ما الذي يمكن أن تعنى إعادة التفكير في المادة لا بوصفها تكراراً منظماً فحسب، بل بوصفها تكراراً متّجهاً لذات تصرف بوعيها الكامل وفقاً لمعتقداتها؟ لا يختلف معتقد الذات عن معتقد باسكال؛ كلاماً نتّبعة الشعوذة المتكررة التي يسمّيها التوسيّر "مادبة".

يناقش دolar إخفاق التوسيّر في الانتباه إلى الفرق بين المادبة والرمزي، لكنّ أين نموقع "المائلة" في خريطة هذا التقسيم؟ فهو صوت الرمزي، فهو الصوت المُطّقّس للدولة، أم أنها أصبحا غير قابلين للفصل؟ إن لم يكتب الرمزي، حسب مصطلحات دolar، "وجوده" إلا في الطقس، فما الذي يؤسّس مثالية ذلك المجال الرمزي في منأى عن الأنماط المختلفة لظهوره وإمكانية تكراره؟ تحدث الطقوس من خلال التكرار، وينطوي التكرار على عدم استمرارية المادة، على عدم قابلية المادة للاختزال إلى ظاهرة. إن الفاصل الزمني الذي من خلاله يحدث أي تكرار، بمعنى الدقيق للكلمة، لا يظهر؛ أي إنه، إن صَحَّ التعبير، الغياب الذي من خلاله يُعبّر عن الظاهرة الاستثنائية. لكن هذا الالاظهور أو الغياب ليس سبب "المائلة"، فهو مرتبط بالتعبير بوصفه ضرورته التأسيسية والغائبة.

لقد جُسّدت المقاومة اللاهوتية للهادية في دفاع دولار الصريح عن الميراث الديكارتي للأكان،^(٨٤) وإصراره على المثالية النقية للروح، ومع ذلك فإن الدافع اللاهوتي ببشكل أيضاً عمل التوسير في شكل القانون العقابي. يشير دولار إلى أن القانون، على الرغم من تنظيمه الناجع لذواته، لا يمكنه المساس بسجل داخلي معين خاص بالحب: "ثمة ما يتبقى من آلية المساءلة، ما يتبقى من النشذيب الدقيق... وهذا الباقى يمكن تحديده بدقة في تجربة الحب"^(٨٥) وعلاوة على ذلك، يسأل، "هل يمكن المرء أن يقول إن الحب هو ما نجده بعد المساءلة؟"

إن الحب هنا، حسب تعبير دولار، "اختبار قسري"، وبشير إلى أن ما توقعه من فكرة الذات التي "نقبل" بالركوع والصلة هو توصيف "القبول قسرية" من نوع ما. إن الحب يتتجاوز المساءلة تحديداً لأنه مفهوم بوصفه مفروضاً بالقوة بواسطة قانون غير مادي - الرمزي - إلى جانب القوانين الطقسيّة التي تحكم ممارسات الحب المختلفة: "إن الآخر الذي ينبع هنا، الآخر الخاص بالنظام الرمزي، ليس مادياً، حيث يحجب التوسير هذه اللامادية بالحديث عن مادية المؤسسات والممارسات."^(٨٦) إن الآخر المفقود، المستدمج، الذي يُقال إنه أصبح الشرط اللامادي للذات، يدشن التكرار الخاص بالرمزي، الخيال المفخّم لعودة لم تكتمل ولا يمكن أن تكتمل أبداً.

دعونا نقبل مؤقتاً بهذا التفسير التحليلي النفسي لتشكل الذات، ونسأّم بأن الذات لا يمكن أن تتشكل إلا من خلال علاقة محظورة بالآخر، بل دعونا حتى نُعَدُّ أن هذا الآخر المحظور يعاود الظهور بوصفه الشرط المستدمج لتشكل الذات، الذي يشطر الذات عند بزوغها. ومع ذلك، هل

ئمة أشكال أخرى من "فقد" الآخر لا تكون استدماجاً، وهل ثمة طرائق مختلفة لاستدماج هذا الآخر؟ ألم تُفصل وُتُطْفَسَنْ هذه المصطلحات ثقابياً، بحيث لا يستطيع أي خطط وصفي لبيانات المنطق الرمزي الإفلات من تأويلات الوصف الاجتماعي؟

على الرغم من توصيف دولار المستمر للمساءلات الاجتماعية على أنها "نُخْفَق" في تشكيل الذوات بشكل كامل، فيبدو أنه ليس ثمة "إخفاق" قائم في الطابع القسري للحب. وبقدر ما يكون الاستدماج الأولي فعلاً من أفعال الحب، فإنه، أود أن أقترح، ليس فعلاً يؤودي مرة واحدة فحسب، بل هو علاقة طقسية متكررة بالفعل. لكن ما الذي يمنعنا من تشبيه وقوعنا في الحب بطريقة ركوعنا وصلاتنا، أو ما الذي يمنعنا من الاعتقاد بأننا نفعل أحد هذين الأمرين حين نظن بأننا نفعل الآخر؟

ومع ذلك، فإن إشارة دولار إلى أن الحب قد "يتجاوز" المساءلة هي مهمة للغاية. كان ممكناً للتوسير أن يستفيد من كيفية تحول القانون إلى موضوع لارتباط العاطفي إن فهمه بشكل أفضل، ما يُعَدُّ مشهداً غريباً للحب. بالنسبة للضمير الذي يُجبر الماشي على الالتفات إلى الصوت عند سماع نداء الشرطي له أو الذي يُجبر القاتل على الخروج إلى الشارع بحثاً عن الشرطة، فيبدو أنه مدفوع بحب القانون الذي لا يمكن إشباعه إلا من خلال طقوس العقاب. إلى الحد الذي يشير فيه التوسير إلى هذا التحليل، يبدأ في شرح كيفية تشكُّل الذات من خلال السعي الحثيث وراء الاعتراف التوبيخي بالدولة. إن التفات الذات إلى الوراء أو اندفاعها نحو القانون يشير إلى أن الذات تعيش في حالة ترقب عاطفي للقانون. إن حبَّ كهذا لا

يتجاوز المسائلة، بل يشكل بالأحرى الدائرة العاطفية التي فيها تقع الذات في أحجولة دولتها الخاصة.

يبدو واضحاً أن الإخفاق في المسائلة يستحق التقدير، لكن تصور هذا الإخفاق بطريقة تعيد تأهيل بنية الحب خارج نطاق المخاطر الاجتماعية يجسّد أشكالاً اجتماعية معينة من الحب بوصفها حقائق نفسية أبدية. كما أنه يترك العاطفة التي تسبق الضمير وتشكله، التي تسبق إمكانية الحب وتشكلها، تلك التي تفسر إخفاق المسائلة بالكامل لتأسيس الذات التي تسميتها، بلا تفسير. إن المسائلة "ممنوعة" من النجاح، لا بسبب شكل بنبوبي مستمر من الحظر (أو النبذ)، بل بسبب عدم قدرتها على تحديد المجال التأسيسي للإنسان. في حال كان الضمير أحد الأشكال التي يتخذها الارتباط العاطفي بالوجود، فإنه يمكن العثور على إخفاق المسائلة تحديداً في الارتباط العاطفي الذي يسمح له أيضاً بالعمل. وفقاً لمنطق الضمير، الذي يقيّد التوسيّر بصورة كاملة، لا يمكن ضمان وجود الذات لغويّاً من دون ارتباط عاطفي بالقانون. هذا التورط يتحكم بصلاحية الاستجواب النقدي للقانون ويحدّ منه في آن معاً. لا يمكن المرء أن يبالغ في نقد الشروط التي من خلالها يُضمن وجود المرء.

لكن إذا تجاوزت الاحتمالات الخطابية للوجود التوبيخ الذي ينطوي به القانون، ألن يقلل ذلك من الحاجة إلى تأكيد ذنب المرء والخوض في طريق الضمير كوسيلة لاكتساب الموية؟ ما هي الظروف التي في ظلها يعتمد إحساسنا بالنجاة اللغوية على جاهزيتنا للانقلاب على أنفسنا، الظروف التي من خلالها يتطلب تحقيق كياننا القابل للإدراك إنكاراً

لذاتنا، يتطلب وصولنا إلى مكانة "الكائن" والحفاظ عليها الوجود
ككيان ناف لذاته؟

بأسلوب نبشيوي، يمكن أن تُسند أخلاقيات العبد هذه إلى المسابات
الحكيمة التي تقول بأن "يكون" المرء عبداً بهذه الطريقة أفضل من أن لا
"يكون" إطلاقاً. لكن الشروط التي تقييد خيار أن "يكون" المرء مقابل أن
لا "يكون" "تطلب" نوعاً آخر من الرد. ما الظروف التي في ظلها يختصر
القانون شروط الوجود بطريقة شاملة؟ أم أن هذا خيال لا هوقي للقانون؟
هل ثمة احتيال أن تكون في مكان آخر أو بطريقة أخرى، من دون إنكار
تورطنا في القانون الذي نعارضه؟ سينطلب هذا الاحتيال تحولاً من نوع
مختلف، تحولاً يفعّله القانون، ويتحول عن القانون، مقاوماً إغرائه بالهوية،
فيكون فاعلية تخطى شروط ظهورها وتعارضها. يتطلب تحول كهذا
جاهزية لأن لا يكون - إلغاء نقدياً للتذويت - من أجل كشف القانون على
أنه أقل قوة مما يبدو. ما هي الأشكال التي يمكن أن تتخذها النجاة اللغوية
في هذا المجال غير المذوّت؟ كيف يعرف المرء بوجوده؟ ما الشروط التي من
خلالها يمكن ويجب أن يدرك الوجود؟ لا يمكن الإجابة على مثل هذه
الأسئلة هنا، لكنها تدل على توجّه في التفكير ربما يكون سابقاً على سؤال
الضمير، ذلك السؤال الذي شغل سبينوزا ونيتشه، و، مؤخراً، جورجيو
أغامين: كيف فهم الرغبة التي تكون رغبة تأسيسية؟ بارجاع الضمير
والمساءلة إلى هذا التفسير، قد نضيّف حيثّاً إلى هذا السؤال سؤالاً آخر:
كيف تُستغل هذه الرغبة، لا من خلال قانون واحد فحسب، بل من خلال
قوانين مختلفة الأنواع بحيث نستسلم للتبعية من أجل الحفاظ على حسّ ما
بالوجود "الاجتماعي"؟

في الختام، يقدم لنا أغامين توجهاً لإعادة التفكير في الإبطيقا بموازاة الرغبة كي تكون بذلك على مسافة من أي تشكيل محدد للضمير: إن كان للبشر أن يكونوا على هذا الجوهر أو ذاك، أن يكون لهم هذا المصير أو ذاك، فلن تكون ممكنة أي نخبوبة إيطيقية...

مع ذلك، فهذا لا يعني أن البشر ليسوا شيئاً، ولا يعني أنه ليس عليهم أن يكونوا شيئاً، ولا يعني أنهم محكومون بالعدم ويمكنهم تاليًا أن يقرروا بحرية ما إذا كانوا يريدون أن يكونوا على شيء محدد أم لا، أن يتبنوا هذا المصير أو ذاك أم لا (النزعة العدمية والنزعة القرارية تتطابقان عند هذه النقطة). في الواقع، ثمة ما يكون عليه البشر أو ما يجب أن يكونوا عليه، لكن ذلك شيء ليس جوهراً وليس محدداً تماماً: إنه الحقيقة البسيطة لوجود الماء كإمكانية أو احتمالية.^(٢٠)

قد يُفسّر أغامين على أنه يدعى بأن هذه الاحتمالية يجب أن تتحل وتحول إلى شيء ما، لكنها غير قادرة على إبطال وضعها الخاص كاحتمالية من خلال هذا الانحلال. أو، بالأحرى، يمكن أن نعيد قراءة "الكتابنة" تحديداً بوصفها إمكانية تبقى غير مستنفدة من طرف أي مسألة معينة. ربما يؤدي هذا الإخفاق في المسائلة إلى تقويض قدرة الذات على "أن تكون" كبنونة متطابقة مع ذاتها، لكنه قد يحدد أيضاً المسار نحو كبنونة أكثر افتتاحاً، بل حتى أكثر إيطيقية، كبنونة خاصة بالمستقبل أو من أجل المستقبل.

الفصل الخامس

الميلانخوليا الجندرية/التماهي المرفوض

في الحزن يصبح العالم فقيراً ومحاجاً، في الميلانخوليا، الأنما نفسها
تصبح كذلك.

- فرويد، الحداد والميلانخوليا

كيف يمكن إذاً أن تصبح الأنما العلباً في الميلانخوليا مكاناً جاماً
لغرائز الموت؟

- فرويد، الأنما والهو

قد يبدو غريباً للوهلة الأولى التفكير في الجندر كنوع من الميلانخوليا، أو
كتأثير من تأثيرات الميلانخوليا. لكن دعونا نتذكر أن فرويد نفسه قد أقر، في
عمله الأنما والهو، أن الميلانخوليا، أي حالة الحزن غير المكتمل، جوهرية
لتشكل التماهيات التي تشكل الأنما. في الواقع، إن التماهيات التي تشكلت
من الحزن غير المكتمل هي الأنماط التي من خلالها يُدمج الموضوع المفقود
ويُحفظ وهياً في الأنما وبوصفه الأنما. إلى جانب هذا الاستبصار، فلننظر في
إشارة فرويد الإضافية إلى أن "الأنما هي أولاً أنا جسدية"^(١) وليس مجرد
سطح، بل هي "إسقاط لسطح". علاوة على ذلك، فإن هذه الأنما الجسدية

فترض تشكلاً مجنداً، بحيث تكون الأنماجسية أنا مجندة أيضاً. أملأ أولاً أن أشرح التوجه الذي يكون فيه التهابي الميلانخولي أساساً للعملية التي من خلالها تتحدد الأنماطابعاً مجنداً. ثانياً، أريد أن أستكشف كيف يسلط هذا التحليل الخاص بالشكل الميلانخولي للجندر الضوء على مأزق العيش ضمن ثقافة لا ترثي فقد الارتباط الجنسي المثلثي إلا بجهد جهيد.

بالتفكير في افتراضاته في "المحدد والميلانخولي"، يكتب فرويد في الأنماط وهو أنه افترض في مقاله السابق "إن الموضوع المفقود قد ثبت من جديد داخل الأنماط - أي أن الشحنة النفسية المتعلقة بالموضوع object-cathexis قد استبدل التهابي بها. غير أنه تابع حينها قائلاً، "لم نكن نقدر الأهمية الكاملة لهذه العملية ولم نكن نعرف مدى انتشارها ومدى نمطيتها. وقد أدركنا حينها أن هذا النوع من الاستبدال يساهم بشكل كبير في تحديد الشكل الذي تتحدد الأنماط ويساهم بشكل أساسي في بناء ما يسمى بـ"طابعها" الخاص" (ص ٢٨). وبعد برهة قصيرة في النص نفسه، يتسع فرويد في هذه الفكرة قائلاً: "حين يضطر الشخص إلى التخلص من موضوع جنسي، فغالباً ما يطرأ تغيير معين على أنه، تغيير لا يمكن وصفه إلا كثبيت للموضوع داخل الأنماط، كما يحدث في الميلانخولي" (٢٩). ويختم هذه المناقشة بافتراض أنه "ربما يكون هذا التهابي الشرط الوحيد الذي بموجبه يمكن للهو Id أن تتخلى عن موضوعاتها... إنه يمكننا من الافتراض أن طابع الأنماط هو راسب من روابط الشحنة النفسية المهملة المتعلقة بالموضوع، وأنه يحتوي على تاريخ خيارات الموضوع object-choices" (٢٩).

فرويد هنا "طابع الأنما" هو رُسابة الموضوعات المحبوبة والمفقودة، هو الباقي الأخرى، إن صع التعبير، من الحزن غير المكتمل.

لعل أكثر ما يثير الدهشة في صياغته هذه هو كيفية عكسها لوقفه في مقال "الخداد والميلانخولي" حول معنى حسم الحزن. في المقال السابق، يفترض فرويد إمكانية حسم الحزن من خلال إزالة الشحنة النفسية، وفك الارتباط، إضافة إلى صنع لاحق لارتباطات جديدة. في كتاب الأنما وهو، يفسح المجال لفكرة أن التهابي الميلانخولي يمكن أن يكون متطلباً أولياً لإطلاق سراح الموضوع. من خلال ادعاء كهذا، فإنه يغير معنى "إطلاق سراح الموضوع"، فليس ثمة فك نهائى للارتباط. ثمة بالأحرى دمج للارتباط كتهابي، حيث يصبح التهابي شكلاً نفسياً سحيرياً للحفظ على الموضوع. بقدر ما يكون التهابي حفاظاً نفسياً على الموضوع وبقدر ما يشكل هذا التهابي الأنما، يستمر الموضوع المفقود في ملازمته الأنما والإقامة فيه بوصفه أحد ثابياته التأسيسية. وبهذا المعنى يصبح الموضوع المفقود متساوياً في الامتداد مع الأنما نفسها. والحق، قد يستنتج المرء أن التهابي الميلانخولي يُحيي فقد الموضوع في العالم الخارجي تحديداً لأنه يوفر طريقة لحفظ الموضوع كجزء من الأنما، ومن ثم ليتجنب فقد بوصفه فقداً كاملاً. نرى هنا أن إطلاق سراح الموضوع لا يعني، بصورة متناقضة، التخلص الكامل عن الموضوع، بل يعني نقل مكانة الموضوع من كونها برانية إلى جوانية. لا يصبح التخلص عن الموضوع ممكناً إلا بشرط الاستبطان الميلانخولي أو، ما يتبيّن أنه أكثر أهمية لغايتنا هنا، الدمج الميلانخولي.

إن رُفض فقد في الميلانخولي، فلن يُبطل بسبب ذلك. يحفظُ الاستبطانُ فقدَ في النفس؛ وبصورة أدق، يمكن استبطان فقد جزءاً من آلية رفده. إن لم يعد الموضوع موجوداً في العالم البراني، فسيكون موجوداً جوانياً، وسيكون هذا الاستبطان وسيلة لإنكار فقد، وإيقائه بعيداً، وإبقاء أو تأجيل معاناة فقد وإدراكه.

هل ثمة طريقة لإنتاج تماهيات الجندر أو بالأحرى التماهيات التي تصبح أساسية لتشكيل الجندر من خلال التماهي الميلانخولي؟ يبدو واضحاً أن الموقفين "الذكري" و"الأنثوي"، اللذين تناولهما فرويد في كتاب ثلاث مقالات في النظرية الجنسية (١٩٠٥) وفهمهما على أنها أثراً للإنجاز الشاق وغير المؤكَّد، مرسخان جزئياً من خلال المحظورات التي تتطلب فقد بعض الارتباطات الجنسية، وتطلب أيضاً بعدم الاعتراف بهذا فقد، والامتناع عن الحزن عليه. إذا استمر التماز الأنوثة والتماز الذكورة من خلال إنجاز جنسانية مغایرة هشة بصورة دائمة، فربما يفهم قوة هذا الإنجاز بوصفها تُصدر أمراً بالتخلي عن الارتباطات الجنسية المثلية أو، ربما بشكل أكثر حدةً، بوصفها تمنع إمكانية الارتباط الجنسي المثل، وتُنبذ الإمكانية التي تنتج مجال الجنسانية المثلية الذي يُفهم بوصفه عاطفةً لا يمكن عيشها وقداً لا يُحزن عليه. تنتج الجنسانية المغایرة هذه لا من خلال تحريم سفاح القربي فحسب، بل قبل ذلك، من خلال تحريم الجنسانية المثلية. يفترض الصراع الأوديبي أن الرغبة الجنسية المغایرة قد تحققت بالفعل، وأن التمييز بين الجنسي المثل والمجنسي المعاير قد فُرض (تمييز غير ضروري في النهاية)؛ وبهذا المعنى، يستلزم تحريم سفاح القربي ضمناً تحريم الجنسانية المثلية، لأنه يفترض إضفاء الطابع الجنسي المغایر على الرغبة.

لقبول هذا الرأي، ينبغي لنا أن نبدأ بافتراض أن المذكر والمؤنث ليسا مسجّيَّتين، كما ينافس فرويد أحياناً، بل هما إنجازان يظهران جنباً إلى جنب مع تحقيق الجنسانية المغايرة. يعبر فرويد هنا عن منطق ثقافي حيث يتحقق الجندر ويترسّخ من خلال تثبيت الجنسانية المغايرة، ومن ثمّ نصبح مهديّات الجنسانية المغايرة مهديّاً للجندر نفسه. إن تفشي مصقوفة الجنسانية المغايرة هذه في بناء الجندر لا يظهر في نص فرويد فحسب، بل في الأشكال الثقافية للحياة التي استوّعت هذه المصقوفة والتي تسكنها أشكال القلق الجندرى اليومية. وعليه، فإن الخوف من الرغبة الجنسية المثلية لدى المرأة قد يسبب لها حالة ذعر فتعتقد بأنها تفقد أنوثتها، وأنها ليست امرأة، ولم تُعد امرأة سليمة، وإن لم تكن رجلاً تماماً، فهي كالرجل، وهي وحشية نالياً بطريقه ما. أو لدى الرجل، فقد يؤدي الخوف من الرغبة الجنسية المثلية إلى الخوف من أن يصبح أنثوياً، أو مؤنثاً، إلى الخوف من أنه لم يعد رجلاً سليماً، من أنه رجل "عجز"، أو أن يكون بمعنى ما شخصية بشعة أو دنيئة.

أود أن أناقش أن هناك، من الناحية الظاهراتية، طرائق عدّة لاختبار الجندر والجنسانية لا تُختزل إلى هذه المعادلة، ولا تفترض استقرار الجندر من خلال تثبيت جنسانية مغايرة راسخة، لكنني أريد الآن أن أستحضر هذا البناء الصارم والمُغالى فيه للعلاقة بين الجندر والجنسانية من أجل التفكير في مسألة فقد، الذي لم يُحزن عليه ولا يُحزن عليه، في تشكيل ما يمكن أن نسميه الطابع الجندرى للأنا.

فلننظر في أن الجندر يُكتسب على الأقل جزئياً من خلال رفض الارتباطات الجنسية المثلية؛ تصبح الفتاة فتاة من خلال خضوعها للحظر

الذي يمنعها عن الأم كموضوع رغبة والذي يرسيخ هذا الموضوع المنوع كجزء من الأنما، وفي الواقع، كتمان ميلانخولي. هكذا، ينطوي التهابي على كل من الحظر والرغبة، ويُحسّد تالباً لفقدان الذي لم يُحزن عليه للشحنة النسبية الجنسية المثلية. إن كانت الفتاة فتاة إلى حدّ عدم رغبتها في الفتيات، فإن رغبتها في الفتيات مستشكّكها في كونها فتاة؛ ضمن هذه المصفوفة، ثُبُر الرغبة الجنسية المثلية إذاً الذعر في الجندر.

تنمى الجنسانية المغايرة من خلال المحظورات، حيث تتحذّذ هذه المحظورات الارتباطات الجنسية المثلية كموضوع من موضوعاتها، ما يؤدي تاليًا إلى فقد هذه الارتباطات.^(١) إذا أرادت الفتاة أن تنقل الحب من والدتها إلى موضوع بديل، فينبعي لها، وفقاً لمنطق فرويد، أن تتخلى أولاً عن حبها لأمها، وأن تتخلى عنه بطريقة يُنبدِّل فيها كل من الغاية والموضوع. يجب ألا تنقل هذا الحب مثلي الجنس إلى شخصية أنثوية بديلة، بل أن تتخلى عن إمكانية الارتباط مثلي الجنس نفسه. بمحض هذا الشرط فحسب، تصبح الغاية الجنسانية المغايرة ثابتة فتُسمى توجهاً جنسياً. بشرط نبذ المثلية الجنسية فحسب، يمكن الأب وبذاته أن يصبحوا موضوعات للرغبة، ويمكن الأم أن تصبح موقعاً غير مريح للتهابي.

أن يصبح المرء "رجلًا" ضمن هذا المنطق يتطلّب إنكاراً للأئنة كشرط مسبق من أجل إضفاء الطابع الجنسي المغاير على الرغبة الجنسية وتناقضها الأساسي. إذا أصبح الرجل مغاير الجنس من خلال إنكار الأنثوي، فإنّ يمكن لهذا الإنكار أن يعيش سوي في التهابي الذي يسعى عمله الجنسي المغاير إلى إنكاره؟ في الواقع، تسمّ الرغبة في الأنثوي بهذا الإنكار: هو يريد المرأة التي لن يكونها أبداً. هو لا يريد أن يكون امرأة أبداً؛ لذلك يريدها.

المرأة هي تماهية المنكر (إنكار يقيه بوصفه تماهياً وموضوعاً للرغبة في أن معاً). ستكون رغبته تواقة إلى تعزيز الاختلاف بينها، ومحاولة اكتشاف ما يُبَتِّ هذا الاختلاف ويُبَتِّه. سوف تُطارَد رغبته من خلال الفزع من أن يكون ما يريده، بحث تصبح رغبته أيضاً نوعاً من أنواع الفزع. ولأن ما أنكر وفُقد تحدِّياً قد حُفِظ بوصفه تماهياً مُنكرأً، ستحاول هذه الرغبة التغلب على التماهي الذي لن يكتمل أبداً.

في الواقع، لن يتماهى معها، ولن يرحب في رجل آخر. هذا الرفض للرغبة، هذه التضحيَّة بالرغبة بموجب قوة المُحظر، سوف تؤسّس الرغبة الجنسية المثلبة بوصفها تماهياً مع الذكورة. لكن هذه الذكورة سبطَاردها الحب الذي لا تستطيع أن تخزن عليه، وقبل أن أشير إلى الطريقة التي يمكن من خلالها أن يتحقق ذلك، أود أن أحذِّ صنف الكتابة الذي قدَّمتَه، وهو نوع من الارتباط الثقافي مع نظرية التحليل النفسي التي لا تسمى إلى أي من مجالات علم النفس أو التحليل النفسي لكنها مع ذلك تسعى إلى تطوير علاقة فكرية مع هذه المشروعات.

حتى هذه النقطة، كنت قد قدَّمت شيئاً يشبه تأويل لمنطق معين من التحليل النفسي، منطق يظهر في بعض نصوص التحليل النفسي، لكن هذه النصوص وغيرها أيضاً تتصدى لهذا المنطق أحياناً. أنا لا أدعُ التجريبية، ولا أحاول إجراء دراسة على مشروعات التحليل النفسي الحالية حول الجندر، الجنسانية، أو الميلانخوليا. لا أنوخي إلا الإشارة إلى ما أُجده تقارباً مثمراً بين تفكير فرويد حول فقد الذي لا يُخزن عليه ومتآزق العيش في ثقافة لا يمكنها أن تخزن على فقد ارتباط جنسي مثل إلا بجهد جهيد.

تفاقم هذه المشكلة حين ننظر في الخراب الذي سببه الإيدز ومهمة إيجاد فرصة ولغة عامة نحزن من خلالها على هذا العدد اللامتناهي من الوفيات. بصورة عامة، تُفصّح هذه المشكلة عن نفسها في حالة الشك التي تنتاب المرء حين ينظر إلى الحب والفقد مثلي الجنس: هل يُعد حبًا " حقيقياً" وفقداً " حقيقياً" ، هل يُعد حبًا وفقداً جديرين بالاحترام ويُمكن الحزن عليهما، جديرين بالعيش ومؤهلين له؟ أم أنه حب وفقد يطاردهما شبح زيف ما، استحالة ما، الإنكار المزدوج الذي تُنطقه امرأة، "لم أحبها قط، ولم أفقدها قط" ، الإنكار المزدوج الذي يُنطقه رجل، "لم أحبه قط، لم أفقده قط"؟ هل هذه الـ"قط، قط" هي التي تدعم السطح المُطبع للحياة متغيرة الجنس ومبلاطنوليها السائدة؟ أمن خلال إنكار فقد هذه يستمر التشكّل الجنسي، بما في ذلك التشكّل الجنسي المثلي؟

إذا قبلنا بفكرة أن حظر الجنسانية المثلية يُعمل من خلال الثقافة الجنسانية المغايرة كعملية من عملائها المعرفة، فحينها سيُدو فُقد الم الموضوعات والغايات الجنسية المثلية (ليس شخصاً محدداً من الجندر نفسه فحسب، بل أي شخص من الجندر نفسه) منبوداً من البداية. أقول "منبوداً" للإشارة إلى أنه فقد وقائي، حداً على الإمكانيات التي لم تُعاش. إن كان هذا الحب من البداية مفروغاً منه، فلا يمكنه أن يحدث، وإن حدث، فهو بالتأكيد لم يحدث. إن حدث، فإنه لا يحدث إلا بمحض إشارة رسمية لحظه وإنكاره.^(١٢) حين تُفرض أنواع معينة من فقد من خلال مجموعة من المحظورات الشائعة ثقافياً، فقد توقع شكلاً شائعاً ثقافياً من الميلانخولي، ذلك الذي يدلّ على استبطان الشحنة النفسية الجنسية المثلية التي لم ولا يُحزن عليها. وحين لا يكون هناك إقرار أو خطاب عام يمكن من خلاله تسمية

مثل هذا الفقد والحداد عليه، تتخذ العواقب المعاصرة للميلانخولي أبعاداً ثقافية. ليس مستغرباً طبعاً أنه كلما زاد التهامي الذكري وأصبح أكثر دفاعية، أصبحت الشحنة النفسية الجنسية المثلية غير المحزون عليها أكثر حدة. بهذا المعنى، قد نفهم "الذكورة" و"الأنوثة" على أنها متشكلان ومدعَّمان من خلال تماهيات متكونة جزئياً من حزن مُتبرأ منه.

إذا قبلنا بالفكرة القائلة إن الجنسانية المغايرة تُطبع نفسها من خلال الإصرار على الآخريّة الجندرية للجنسانية المثلية، فإن الهوية الجنسية المغايرة تُكتسب من خلال دفع ميلانخولي للحب الذي تُنكر له: الرجل الذي يصر على تماست جنسانيته المغايرة سيدعى أنه لم يحب فقط رجلاً آخر، ومن ثم لم يفقد فقط رجلاً آخر. هذا الحب، هذا الارتباط، يصبح خاصاً للإنكار المزدوج "لم يحب فقط، ولم يفقد فقط". هكذا، تؤسس هذه الـ"قط، قط" الذات الجنسية المغايرة، إن صُح التعبير؛ إنها هوية مبنية على رفض الاعتراف بالارتباط ومن ثم رفض الحزن عليه.

ربما تكون هناك طريقة أكثر إفادة لوصف هذا السيناريو، لأن المسألة لا تقتصر على عدم جاهزية الفرد للاعتراف بالارتباطات الجنسية المثلية والحزن تاليها. عندما يكون حظر الجنسانية المثلية متشاراً ثقافياً، يترسّب حيئته "فقد" الحب مثلي الجنس من خلال الحظر الذي تكرّره وتنطقسه الثقافة. فتتشاءم النتيجة ثقافة الميلانخولي الجندرية التي تظهر فيها الذكورة والأنوثة بوصفهما أثرين لحب لم ولا يحزن عليه؛ في الواقع، تُدعّم الذكورة والأنوثة ضمن مصقوفة الجنسانية المغايرة من خلال عمليات الرفض التي يُؤديانها. وفي مقابل مفهوم الجنسانية الذي يُقال إنه "يعبر"

عن جندر ما، يُفهم هنا الجندر نفسه على أنه مكوّن تحديداً من ما يبقى غير واضح في المحسانية.

إن فهمنا الميلانخوليا الجندرية بهذه الطريقة، فحيثند ربما نفهم الظاهرة الغريبة لتحول الرغبة الجنسية المثلية إلى مصدر للشعور بالذنب. في "الحداد والميلانخوليا"، يناقش فرويد أن الميلانخوليا تتميّز بتجربة التوبيخ الذاتي. يكتب فرويد، "إذا أصغى المرء بدقة إلى اتهامات المريض الميلانخولي العديدة والمتعددة التي يوجهها إلى ذاته، فلا يسع المرء في النهاية إلا أن يتشكل لديه انتطاع بأن هذه الاتهامات العنيفة لا تناسب المريض نفسه، وإنما تناسب شخصاً آخر بتعديلات طفيفة عليها، تناسب شخصاً يحبه المريض أو يحبه أو يحب أن يحبه... إن التوبيخات الذاتية هي توبيخات موجّهة إلى الموضوع المحبوب الذي نُقل إلى أنا المريض."^(٤)

ينتقل فرويد إلى افتراض أن الصراع مع الآخر الذي يبقى غير محسوم في الوقت الذي يُفقد فيه الآخر يعاد الظهور في النفس كطريقة لمواصلة الشجار. في الواقع، يتفاقم الغضب على الآخر بلا شك بسبب الموت أو الرحيل الذي يفضي إلى فقدانه. لكن هذا الغضب يتحول إلى الداخل ويصبح جوهر التوبيخ الذاتي.

في مقاله "حول الترجية"، يربط فرويد تجربة الشعور بالذنب بالعودة إلى داخل أنا الليبيدو الجنسي المثلثي.^(٥) إذا وضعنا جانباً مسألة ما إذا كان يمكن للنبيدو أن يكون مثلياً أو مغایراً، فقد نعيد صياغة ما قاله فرويد ونعيد الشعور بالذنب عودةً إلى داخل أنا الارتباط الجنسي المثلثي. إن تحول فقدان مشهد جديد للصراع، وإن لم يكن يمكن التعبير عن العداء الناتج عن ذلك

الفقد أو إظهاره خارجياً، فإنه يرتد إلى الأنماط نفسها في شكل الأنماط العليا. سوف يُفضي ذلك بفرويد إلى ربطه التناهياً بالانتحار بفاعلية الأنماط العليا في كتابه *الأنماط وال فهو*، لكننا في مقاله "حول النرجسية" سندرك أمراً حول كيفية تشكيل الشعور بالذنب من الجنسانية المثلية التي لا يمكن الحزن عليها.

يُقال إن الأنماط عِشرة في الميلانخوليا، لكن فقرها الظاهر سببه ممارسات توييج الذات لا غير. إن الأنماط المثلية، التي يسميها فرويد "المقياس" والتي من خلالها تُحكم الأنماط العليا على الأنماط، هي تحديداً النموذج المثالي للاستقامة الاجتماعية التي تُعرف على النقيض من الجنسانية المثلية. يكتب فرويد، "هذا النموذج المثالي جانب اجتماعي: إنه النموذج المثالي المشتركة للعائلة، للطبقة، أو للآلة. لا يقيّد هذا النموذج المثالي الليبرالي النرجسي فحسب، بل يقيّد أيضاً قدرًا كبيرًا من الليبرالي الجنسي المثل، ويرتد بهذه الطريقة إلى داخل الأنماط. إن الاستثناء الناجم عن عدم تحقيق هذا النموذج المثالي يحرّر الليبرالي الجنسي المثل الذي يتحول إلى شعور بالذنب (رهبة من المجتمع)" (٨١).

لكن حركة هذا "التحول" ليست واضحة تماماً. في نهاية المطاف، سوف يناقش فرويد في كتابه *Civilization and Its Discontents* أن هذه المثل الاجتماعية تُحوّل إلى ذنب من خلال نوع من الاستبطان لا يتسم في النهاية بالمحاكاة. في مقال "حول النرجسية" نجد أن المرأة لا يعامل نفسه بالقسوة نفسها التي عومل بها، بل تجد بالأحرى أن العدوان على المثلية وعدم قابليتها للتحقق يُحوّل إلى الداخل، ويصبح هذا العدوان الذاتي هو البنية الأساسية للضمير: "من خلال التناهياً يدمج [الطفل] السلطة التي لا تُهاجم في نفسه" (٨٦).

بهذا المعنى، يمكن أن تصبح الأنماط العليا في الميلانخولي مكاناً جاماً لغراائز الموت. وعليه، ليس ضرورياً أن تكون مساويةً لهذه الغراائز أو لآثارها. بهذه الطريقة، تجذب الميلانخولي غراائز الموت إلى الأنماط العليا، حيث تفهم غراائز الموت على أنها تسعى إلى توازن عضوي رجعي، ويفهم توبیخ الذات الذي تمارسه الأنماط العليا على أنه يستفيد من ذلك السعي الرجعي من أجل غایاته الخاصة. تمثل الميلانخولي في رفض الحزن ودمج فقدان معاً، هي محاكاة للموت الذي لا تستطيع الحزن عليه. ومع ذلك، فإن دمج الموت يعتمد على غراائز الموت لدرجة أنها قد تتساءل هل يمكن فصل أحدهما عن الآخر، أتُحليلاً كان هذا الفصل أم ظاهرياً؟

يستحوذ حظر الجنسانية المثلية على عملية الحزن، ويبحث على التاهي الميلانخولي الذي يقلب بصورة فعالة الرغبة الجنسية المثلية على نفسها. يمثل هذا الانقلاب على النفس تحديداً فعل التوبیخ الذاتي والشعور بالذنب. وبصورة ملحوظة، لا تبطل الجنسانية المثلية، بل تُحفظ، على الرغم من أن هذا الحفظ يكون تحديداً في حظر الجنسانية المثلية. يوضح فرويد في كتابه *Civilization and Its Discontents* أن الضمير يتطلب التضحيّة المستمرة أو إنكار الغريزة للإنتاج الرضا المميز الذي يتطلبه الضمير؛ لا يُسكن الضمير بالإنكار أبداً، بل يُقوى بشكل متناقض ("الإنكار يولد التّعّصب").⁽¹¹⁾ لا يُبطل الإنكار الغريزة؛ بل يوظّف الغريزة لأغراضه الخاصة، بحيث يتغلّى الحظر، وتجربة الحظر المعيشة بوصفها إنكاراً متكرراً، بالغريزة التي ينكرها تحديداً. في هذا السيناريو يتطلب الإنكار الجنسانية المثلية ذاتها التي يدّينها، لا بوصفها موضوعه الخارجي، بل بوصفها مصدر القوت الأثمن. وعليه، فإن

فعل إنكار الجنسانية المثلية يقوّي بصورة متناقضة الجنسانية المثلية، لكنه يقوّيها بوصفها سلطة الإنكار بصورة مختلفة. حيث يصبح الإنكار هو غابة الرضا ووسيلته. وربما نعتقد أن الخوف من تحرير الجنسانية المثلية من دائرة الإنكار يُرعب حرّاس الذكرة في الجيش الأمريكي. وما عساها "نكون" الذكرة من دون دائرة الإنكار العدوانية هذه التي نشأت عنها؟ يتوجّد المثليون في الجيش بابطال الذكرة وذلك لأن هذه الذكرة مصنوعة من جنسانية مثيلة مُنكرة لا غير.^(٧)

لقد قدمت بعض الاقتراحات في كتاب *Bodies That Matter*^(٨) التي من شأنها أن تسهل الانتقال من التعامل مع الميلانخوليا بوصفها اقتصاداً نفسياً بصورة خاصة إلى إنتاج دوائر الميلانخوليا بوصفها جزءاً من عملية السلطة التنظيمية. إذا حددت الميلانخوليا مجال ارتباط لم يُتّسّع بصورة صريحة كموضوع للخطاب، فإنها تفسد عمل اللغة الذي لا يضع الموضوعات فحسب، بل ينظم الموضوعات ويطبعها من خلال هذا الوضع. إذا ظهرت الميلانخوليا في البداية على أنها شكل من أشكال الاحتواء، أي طريقة لاستبطان ارتباط محّرم من العالم، فإنها تنشئ أيضاً الظروف النفسية للنظر إلى "العالم" نفسه بوصفه منظماً بصورة عَرَضية من خلال أنواع معينة من النبذ.^(٩)

بعد أن وصفنا الميلانخوليا الناتجة عن الإنتاج القسري للجنسانية المغایرة، أي الميلانخوليا الجنسية المغایرة التي يمكن أن يجدها المرء في الممارسات الجندرية نفسها، أريد أن أشير الآن إلى أن الأشكال الصارمة للنهاهي الجندرى والجنسى، سواء كانت مغایرة الجنس أم مثالية الجنس، تبدو متّبعةً لأشكال

الميلانخوليا. أود أولاً أن أعبد النظر في نظرية الجندر بوصفها أدائية كما قدمتها في كتاب *Gender Trouble*، ومن ثم أنتقل إلى مسألة الميلانخوليا المثلية والعواقب السياسية للفقد الذي لا يمكن الحزن عليه.

ناقشت في الكتاب إيه أن الجندر أدائي، وقد عنيت بذلك أن الجندر لا "يُعبر" عنه من خلال الأفعال أو الإيماءات أو الكلام، بل إن أداء الجندر ينبع وهمَا ذا أثر رجعي بوجود جوهر جندرى داخلي. أي أن الأداء الرجعى للجندر ينبع أثر جوهر أو ميل أنثوي حقيقى، بحسب لا يمكن المرأة أن يستخدم نمطاً تعبيرياً من أجل التفكير في الجندر. علاوة على ذلك، ناقشت أن الجندر ينبع بوصفه تكراراً مُطْقَسَّاً للأعراف، وأن هذا الطقس مفروض اجتماعياً بصورة جزئية من طرف القوة القسرية للجنسانية المغايرة. في هذا السياق، أود أن أعود إلى مسألة الدراج لكي أشرح بمصطلحات واضحة كيف أفهم ارتباط التحليل النفسي بأدائية الجندر، وكيف أفهم ارتباط الأدائية بـالميلانخوليا.

لا يكفي القول إن الجندر أداء، أو إنه يمكن استمداد معنى الجندر من الأداء، سواء أراد المرأة أن يعيده النظر في الأداء بوصفه طقساً اجتماعياً إلزامياً أم لا. يبدو واضحاً أن هناك ممارسات جندرية لا "تُظهر" الجندر المؤدي، وسيكون من الخطأ اختزال الممارسات النسبية الجندرية إلى الأداء المحرفي للجندر. يصر التحليل النفسي على أن عتامة اللاوعي تضع حدوداً خارجية للنفس. كما أنه يناقش - أعتقد بصورة مُحقة - أن ما يُصيّر خارجياً أو ما يُؤدي لا يمكن فهمه إلا بالرجوع إلى ما مُنْعَ من الأداء، إلى ما لا يمكن، ولن يمكن، أداءه.

يُعبر عن العلاقة بين أداء الدراغ والأدائية الجندرية في كتاب *Gender Trouble* على النحو التالي: حين يؤدي الرجل دور امرأة دراغ يُوصف "التقليد" الذي يؤديه الدراغ بأنه "تقليد" للأنوثة، لكن "الأنوثة" التي يقلدتها لا تفهم بوصفها تقليداً في حد ذاتها. ومع ذلك، إن عد الماء الجندر مكتوباً ومتبنياً لصلته بالمثل التي لا يعيشها أحد بشكل كامل إطلاقاً، ستكون الأنوثة هي المثال النموذجي الذي "يقلده" جميع الأشخاص بصورة دائمة وحصرية. هكذا، يقلد الدراغ البنية التقليدية للجندر، كاشفاً بذلك أن الجندر نفسه تقليد. ومها بدأ هذه الصيغة جذابة، إلا أنها لم تتناول مسألة كيف نظمت أشكال محددة من الإنكار والتخليل أداء الجندر. كيف يمكن ربط ظاهرة الميلانخوليا الجندرية بمهارسة الأدائية الجندرية؟

علاوة على ذلك، بالنظر إلى الشكل الأيقوني لملكة الدراغ الميلانخولية، قد يتساءل المرء، أليس هناك توق غير مشبع في الدمج التقليدي للجندر الذي هو الدراغ؟ قد يتساءل المرء هنا أيضاً عن الإنكار الذي يستدعي الأداء والذي يُقال بأنه يُشرع من طرف الأداء، حيث يرتبط الأداء بـ"التمثيل" بالمعنى التحليلي النفسي. إذا كانت الميلانخوليا، وفقاً لفرويد، هي نتيجة فقد الذي لم يحزن عليه،⁽¹⁰⁾ فقد يكون الأداء، المفهوم على أنه "تمثيل"، مرتبطاً بمشكلة فقد الذي لم يُعترف به. إن كان هناك فقد لم

٠ الدراغ: فن أدائي تؤدي فيه "الذكورة" أو "الأنوثة" أو أشكال أخرى من التعبير الجندر، حيث يرتدي الشخص الملابس المحددة بلجنس معين ويوضع مساحيق التجميل بهدف المبالغة في إظهار هوية جندرية معينة. كان الغرض الأساس من الدراغ هو الترفه، لكنه أصبح يستخدم اليوم للتعبير عن الذات والاحتفاء بمجتمع LGBTQ+، أي مجتمع الجنسانية المثلية، وازدواجية التوجه الجنسي، والعبور الجنسي، والتشكك الجنسي.

يمزن عليه في أداء الدراج، فربما يكون فقداً مرفوضاً ومُدجأً في التاهي المؤدي، ذلك الذي يكرر المثالية الجندرية وعدم قابليتها الجندرية لأن تتحقق. هذا، إذاً، ليس تصنيفاً للأئونة من طرف الذكورة ولا هو إشارة على اللدونة الجوهرية للجندر. يشير ذلك إلى أن الأداء يرمي إلى فقد لا يمكن الحزن عليه، يرمي إلى خيال ميلانخولي دامع حيث يُنقل موضوع ما بشكل خيالي إلى الداخل كطريقة لرفض إطلاق سراحه. قد يفهم الجندر نفسه جزئياً على أنه "أداء" لحزن لم يُحسّ.

يُعدُّ التحليل أعلاه خطيراً لأنه يشير إلى أن أداء "الرجل" للأئونة أو أداء "المرأة" للذكورة (في الواقع، يكون أداء المرأة للذكورة بدرجة أقل دائماً من أداء الرجل للأئونة، باعتبار الأنوثة جندرًا استعراضياً) يتطلب ارتباطاً بالأئونة من طرف الرجل أو الذكورة من طرف المرأة وينطلب فقداً ورفضاً لهذه الأنوثة أو الذكورة. على الرغم من أن الدراج هو محاولة لتداول التاهي عابر الجندر، فمن المهم التأكيد على أن التاهي عابر الجندر ليس النموذج الوحيد للتفكير في الجنسانية المثلية، بل مجرد نموذج من بين نماذج أخرى. يرمي الدراج إلى مجموعة من التخييلات الميلانخولية التضمينية التي تحفظ استقرار الجندر. لا يقتصر الأمر على وجود عدد كبير من مؤديي الدراج مغايري الجنس، بل سيكون من الخطأ الاعتقاد أن الطريقة الأفضل لتصوير الجنسانية المثلية هي من خلال أداء الدراج. لكن ما يبدو مفيداً في هذا التحليل هو أن الدراج يكشف أو يدل على الممارسات النفسية والأدائية الرتيبة التي من خلالها يتشكل الجندر، الذي أُضفي عليه الطابع الجنسي المغاير، عن طريق إنكار إمكانية الجنسانية المثلية، ما يُعدُّ نبداً مُتيجاً لميدانين، ميدان الم الموضوعات

الجنسية المغايرة وميدان أولئك الذين سيكون مستحيلًا أن يجدهم المرء. وعليه، يرمي الدراج إلى الميلانخوليا الجنسية المغايرة، الميلانخوليا التي فيها يتشكل الجندر الذكري من رفض الحزن على الذكري كاحتلال للحب؛ ويتشكل الجندر الأنثوي (يُتَّخَذ، يُفَتَّض) من خلال الخيال التضمني الذي يُستبعد فيه الأنثوي كموضوع محتمل للحب، وهو استبعاد لا يُحزن عليه أبداً، بل "يُحْفَظ" من خلال النهاي الأنثوي المصعد. وبهذا المعنى، فإن المرأة الميلانخولية المثلية "الحقيقة" هي قطعاً المرأة مغايرة الجنس، والرجل الميلانخولي المثلي "ال حقيقي" هو قطعاً الرجل مغاير الجنس.

ومع ذلك، فما يكشفه الدراج هو أن في التشكيل "العادي" لتمثيل الجندر يتكون الجندر المؤذى من مجموعة من الارتباطات المُتَخلِّ عنها، أي التهاهيات التي تشكّل مجالاً مختلفاً لما هو "غير قابل للأداء". في الحقيقة، إن ما يشكل "غير القابل للأداء" جنسياً يمكن أن يؤذى كتهاب جندرى⁽¹¹⁾ - لكنه ليس بحاجة إلى ذلك. بقدر ما تبقى الارتباطات الجنسية المثلية غير معترف بها ضمن الجنسانية المغايرة المعيارية، لا تكون هذه الارتباطات عرض رغبات تظهر وتحظّر تاليًا، بل تكون هذه الرغبات محّرمة من البداية. وحين تظهر على الجانب بعيد من المراقب، فقد تحمل معها علامة الاستحالة، وتؤدي، إن صح التعبير، المستحيل في حدود الممكن. على هذا النحو، لن تكون ارتباطات يمكن الحزن عليها علانية. إذًا، لا يُعَدُ ذلك رفضاً للحزن (صياغة ميتشرليش *Mitscherlich* التي تشدد على الخبر المضمن) بقدر ما هو استحواذ على الحزن بسبب غياب الأعراف الثقافية الخاصة بالاعتراف بفقد الحب مثلي الجنس. يتوج هذا الغياب ثقافة

الميلانخوليا الجنسية المغايرة، ميلانخوليا يمكن العثور عليها في التهابات المغالية التي من خلالها ثبّت الذكورة والألوان التي تحيط بها. يتحول (بقلد، يقتبس من، يتحول، ويتحول مكانته) الرجل المغاير إلى الرجل الذي لم يحبه "قط" ولم يحزن عليه "قط"؛ وتحول المرأة المغايرة إلى المرأة التي لم تحبها "قط" ولم تحزن عليها "قط". بهذا المعنى، فإن أكثر ما يؤودي بوصفه جندياً هو كل من علامة وعارض الإنكار السائد.

ومع ذلك، فإن الميلانخوليا المثلية تحتوي أيضاً على غضب يمكن فهمه كتعبير سياسي. إنه تحديداً بهدف مواجهة هذا الخطر الثقافي السائد للميلانخوليا المثلية (ما تسميه الصحف "اكتتاباً") أصبح هناك تسيير وترويج للحزن على أولئك الذين ماتوا بسبب الإيدز. يُعد مشروع أسماء مرضى الإيدز التذكاري *The Names Project Quilt* نموذجاً وطقباً، حيث يعيد ذكر الأسماء نفسها كطريقة للاعتراف علينا بفقد لا حدود له.⁽¹⁴⁾

بقدر ما يستمر التعنيف على الحزن، يتفاقم الغضب على فقد بقائه غير معنون. وإذا حُرم الغضب علينا، يمكن أن تأخذ الآثار الميلانخولية لهذا التحرير أبعاداً انتشارية. وعليه، يكون ظهور المؤسسات الجماعية المعنية بالحزن ضرورياً للنجاة، لإعادة تجميع المجتمع، إعادة توضيح صلات القرابة، إعادة نسج العلاقات المستدامة. وبقدر ما تشتمل هذه المؤسسات على ترويج للموت وجعله دراماً - كما حصل في احتجاجات الموت "die-ins" التي أثارتها منظمة *Queer Nation* - فهي تطالب بأن تُفهم بأنها استجابات مؤكدة للحياة، استجابات للعواقب النفسية الأليمة المترتبة على التحرير والإحباط الثقافيين لعملية الحزن.

يمكن للميلانخوليا مع ذلك أن تعمل في الجنسانية المثلية بطرائق معينة تستدعي إعادة التفكير فيها. في إطار تشكيل هوية المثليين والمثليات، قد تنشأ محاولة لإنكار العلاقة الأساسية بالجنسانية المغايرة. حين يُفهم هذا الإنكار بوصفه ضرورة سياسية لتحديد هوية المثليين والمثليات على النقيض من نظيرها الظاهري، أي الجنسانية المغايرة، فإن تلك الممارسة الثقافية تبلغ أوجها بصورة متناقضة حين تضعف الفتة ذاتها التي تسعى إلى توحيدها. إن هذه الاستراتيجية لا تُسند افتراة جسماً إلى الجنسانية المغايرة فحسب، بل تضيّع الفرصة السياسية للعمل على الضعف في التذوّق الجنسي المثل ودحض منطق الإقصاء المتبادل الذي من خلاله يستمر التحييز الجنسي المغاير. علاوة على ذلك، يمكن أن يشكل الإنكار الكامل للعلاقة البنية رفضاً للجنسانية المغايرة، ما يُعدّ بطريقة ما تماهياً مع الجنسانية المغايرة المرفوضة. ما يهم بالنسبة لهذا التنظيم، مع ذلك، هو رفض الاعتراف بهذا التماهي الذي، إن صع التعبير، أُنجز فعلاً، هو رفض يعيّن بذهن شارد مجال الميلانخوليا المثلية، والفقد الذي لا يمكن الاعتراف به والحزن عليه. لكنّ تبقى هوية المثل أو المثلية محفوظة وظاهرة بشكل متّسّك، ينفي للجنسانية المثلية أن تبقى في ذلك المكان المرفوض والمنبود. بصورة متناقضة، يجب حفظ بقائها الجنسيّة المغايرة من خلال الإصرار تحديداً على التّسّك المتواصل للهوية المثلية بصورة محددة. هنا يجب أن يصبح واضحاً أن رفض التماهي جذرياً يدلّ على أن التماهي قد حدث في مستوى ما ومن ثم أُنكر، فتظهر أعراضه في الإصرار على الهوية والإفراط في تحديدها فتكون وكأنها، إن صع التعبير، ملبوسة على جسد منكشف.

يشير هذا الأمر سؤالاً سياسياً حول ثمن الإفصاح عن موقف يعبر عن هوية متهاصلة من خلال إنتاج واستبعاد ورفض مجال الخطأ الوضيع الذي يهدّد مجال المواقف الذاتية المغلق إغلاقاً تعسفيّاً. ربما لا يكون التواصل ممكناً إلا بالمخاطر بمتهاشك الهوية، وهي فكرة سياسية ترتبط بفكرة ليو برساني Leo Bersani القائلة بأن الذات المزاحمة عن مركزها هي الوحيدة المتأحة للرغبة.^(١٣) ما لا يمكن الاعتراف به بوصفه تماهياً تأسساً لأي موقف للذات لا يُخاطر بأن يصبح موقف الذات مُجسداً بشكل متذلل فحسب، بل يُخاطر بأن يُرفض رفضاً متكرراً ويُخضع لسياسة الإنكار.

إن منطق الإنكار الذي صفتة هنا هو بطريقة ما نظرية مغالبة، منطق في أداء الدراغ يبالغ، إن صع التعبير، في توصيف الحالة، لكنه يبالغ في ذلك لسبب محدد. ليس ثمة سبب ضروري لأن تُعارض الرغبة من طرف التماهي، أو لأن تُغذّي الرغبة من خلال الإنكار. يظل هذا صحيحاً بالنسبة للمغايرين والمثليين جنسياً على حد سواء، ولأشكال الجنسانية ثنائية التوجه أيضاً، تلك التي تعدّ نفسها أشكالاً مركبة لكل من المغايرة والمثلية الجنسية. في الواقع، نصبح أكثر هشاشة تحت ضغط قواعد كهذه، ونصبح أكثر قدرة على الحركة حين يُعطي التناقض والفقد لغة درامية يمكنها من خلاها أن يُقدمها الأداء.

في حركة مستمرة

تعليق على نص جوديث باتلر "الميلانخوليا الجندرية/ التماهي المرفوض"

آدم فيليبيس

لا تنتهي الجمل ولا تتوقف إلا حين ينفذ الوقت أو الأمل.

- كارولين كريدون، الشعر الأمريكي الأفضل

إذا تشكّلت الشخصية، كما يقترح فرويد، من خلال التماهي - الأنا المتشبّهة بها أحبته سابقاً - تكون الشخصية حيثّاً قريبة من الكاريكاتير، تقليد تقليد.^(١) و شأننا شأن الفنانين الذين أراد أفلاطون استبعادهم، نصنع نحن نسخاً من نسخ، ولكن على عكس فناني أفلاطون، ليس لدينا أصل، بل عرض تسلسل لامتناه من التشبهات بشخص، في الحقيقة، غير موجود. إن فكرة فرويد حول الشخصية هي محاكاة تهكمية ساخرة للعمل الفني الأفلاطوني؛ فإن نظريته حول تشكّل الشخصية من خلال التماهي تسخر من الشخصية التي تُعدّ جوهرية بأي شكل من الأشكال. فالأنّا كثرة اللباس على استعداد دائم للذهاب إلى مكان ما، بقدر ما تكون الكينونة كينونة متشبّهة بكينونة أخرى، لا يكون هناك مكان للذوات الحقيقة أو الهويات الجندرية الجوهرية. في النهاية، لا يمكن لشعوري بالأصالة أن ينتج إلا عن معانٍ الأصالة المتوفرة في ثقافي. في هذا السياق، يمكن وصف ذاتي الحقيقة بشكل أدق على أنها ذاتي (أو ذاتي) المفضّلة. أنا من يؤدّي تفضيلاتي الواعية وغير الواعية.

تُعدّ مرحلة المرأة اللاكانية دليلاً على الدمار الذي أحدثه أشكال التطور المحاكية؛ وقد كشف ميكل بورش جاكوبسن Mikkel Borch-Jacobsen وليو برساني Leo Bersani بصورة خاصة عن العنف والخشى في نظرية التهاهي الفرويدية، عن الإشراك والتواطؤ المتبادل والتضمنان في تشبّه المرأة باخر.⁽¹⁾ كما توضح جوديث بتلر في مقالها التنويري، فإن مفهوم التهاهي النقدي هذا هو همزة الوصل بين عدد من القضايا المثيرة للجدل في النظرية المعاصرة؛ فهو يدعونا إلى التساؤل عن سبب استخدامنا للأخرين وعن مدى آخريتهم. في الواقع، يجبرنا هذا المفهوم على مواجهة السؤال الذي يُسلّم به كل من فرويد المتمرّس في عمله ونظرية العلاقات بالموضوع والتحليل النفسي العلاجي، ويعدهونه أمراً غير قابل للنقاش؛ كيف نفهم ما نحب أن نسميه علاقاتنا التي يقيّمها بعضنا مع بعض؟

عندما اقترح فرويد أن الموضوع كان "ملتحماً" بالغريرة فحسب، أن التزامنا الأساسي كان لرغبتنا وليس لغايتها، فقد أشار ضمنياً إلى عدم ارتباط بعضنا إلى بعض بالطراائق التي نحب أن نفترضها.⁽²⁾ لمح فرويد في كتاب تفسير الأحلام إلى قدرة الأنا على التنقل العشوائي؛ فقد كشفت الأحلام بصورة خاصة أن الحياة النفسية كانت متنقلة ومتغيرة بصورة مذهلة حتى حين لم تكن الحياة المعيشية كذلك. (قلة قليلة من الناس هم ثانيو التوجّه الجنسي فعلياً لكن جميع الناس ثانيو التوجّه الجنسي نفسياً). كان على فرويد أن يشرح هذا التباين - أنا لا نملك شجاعة، إن صح التعبير، عمليتنا الأولية primary process - وأن يجد طريقة نظرية أيضاً لتأسيس الأنا الفاوتية، وتحديد ولايتها حيث بدت في بعض الأحيان غير

موثوقة. من المؤكّد أنّ الآنا بدت مراوغة في ولانها، وقد كانت كذلك مع شيء من الارتباط إزاء تحول فرويد إلى الحداد، الذي بدا وكأنه يكشف أنّ الآنا متجلّزة في علاقتها بالآخرين المحبوبين والمكرهين.⁽⁴⁾ إنّ الحداد مطميّن للغاية لأنّه يقنّعنا بشيء قد نشكّ فيه في أحوال أخرى؛ ارتباطنا بالآخرين. يؤكّد ألم الحداد طويلاً الأمد شيئاً شكّ في التحليل النفسي: ما شدّة تكرّرنا للأشخاص الذين نحبّهم ونكرّرهم. بصرف النظر عن دليل أحلامنا، فإنّ قدرتنا على الاستبدال اللامتناهي ضئيلة. بهذا المعنى، أصبح الحداد كتلة ثقيلة من الاحتمالات الأكثر جذرية في التحليل النفسي. إنه الصخرة، إنّ صحيحة التعبير، التي قُيّد إليها بروميثيوس.

قد يبدو في البداية أكثر دقة أن نقول، وفقاً لفرويد، إنّ عقدة أوديب هي التي شكّلت جسمة الآنا ووضعت حدوداً عليها. لكنّ الحداد، كما أوضحت كلاين، المتضمّن في ما يُسمى بحلّ عقدة أوديب، هو الذي يدعم الآنا. من دون الحداد على الموضوعات الأولى primary objects لن يكون هناك خرج من الدائرة السحرية للمعائمة. في الواقع، من خلال عمل كلاين جزئياً، قدم الحداد الأساس للتقدم في معظم دراسات التحليل النفسي؛ لدرجة أنّ اكتسب الحداد، في الحقيقة، صفة المفهوم شبه الديني في التحليل النفسي. يعتقد المحللون النفسيون أنّ في حال ادعى المريض أثناء الحداد، كما فعل إيمeson ذات مرة، بأنّ الحداد "سطحى"، فسيُعدّ المريض "فاقداً للاتصال" بشيء أو آخر. يبدو الأمر كما لو أنّ القدرة على الحداد، بكلّ ما تنطوي عليه، تشكّل المجتمع البشري. لم يُعد في إمكاننا أن نتخيل عالماً خالياً من الفاجعة أكثر مما نتخيل عالماً من دون عقاب.

أعتقد أن جوديث بتلر، على هذا النحو بدرجة ما، تحاول استخدام الحداد لإضفاء بعض الجاذبية، بكل ما للكلمة من معان، على مفهومها المبهج للجندر بوصفه أدائياً. ما يثير الدهشة في مقامها هو أنها نجحت من فعل ذلك من دون إنلاف المناقشة وتحويلها إلى شكل من أشكال التقوى القسرية الذي عادة ما يوحي له الحديث عن الحزن. الحداد يُصيّرنا جميعاً أخلاقيين. لن يكون هناك هويات جندرية تفوق قدرتنا على اختراعها وأدائها. يجب ألا نحتفل بهؤلاء الأشخاص، الذين أكثرهم مخللين نفسيين، الذين باسم الحقيقة أو الصحة النفسية أو النضج، يسعون إلى الحد من المخزون.

لقد أصبح الآن من الكليشيهات، من الناحية النظرية إن لم يكن من الناحية العملية، أن تكون جميع أنواع الهوية الجندرية متضاربة ومن ثم إشكالية. ما تفترحه بتلر من خلال مفهومها الشاهي الميلانخولي، "ثقافة الميلانخولي الجندرية التي تظهر فيها الذكرة والأئنة بوصفها أثرين لحب لم ولا يحزن عليه"، هو نسخة جديدة من سؤال قديم حول الهوية الجندرية. لماذا توصف الارتباطات الجنسية المثلية - التي تُسمى تسمية غير لائقة بعقدة أوديب "السلبية" - بأوصاف منفرّة، حتى حين تكون غير مُختبرة أساساً؟ لماذا يُنكر لهذا الحب العاطفي بشكل واضح، لماذا لا يحزن عليه، لماذا يُبند ثم يعاقب حين يُشاهد لدى الآخرين؟ يبدو واضحاً من تفسير بتلر المقنع على الأقل أن العدائية المنشورة ثقافياً إزاء الجنسانية المثلية - أكان ذلك على المستوى النفسي الداخلي intrapsychic أم على المستوى النفسي المتبادل بين الناس interpsychic - قائمة على الحسد. إذا كان بعض الأشخاص المغايرين جنسياً في زمن ما قبل آريز Ares بحسدون صراحةً اختلاط الأشخاص المثليين جنسياً، فقد يكون المغايرون جنسياً اليوم أكثر ميلاً

لحد المحبوبة التي يعيشها بعض الأشخاص مع أشخاص من الجنس نفسه ويبارسونها ويعبرون عنها بحرية. لكن إن شُكّلت "الذكرة" و"الأنوثة"، كما تقترح بترل، ودُعِّمتا من خلال التهابات التي تتكون جزئياً من الحزن المتصلّ منه، فكيف ستكون حياة المرء في عالم اعترف بحزن كهذا وصادق عليه، في عالم أتاح للمرء، إن صح التعبير، وجة كاملة من فقد الهويات الجندرية المرفوضة والمنبودة؟ ما الذي يجب أن يحدث في ما يسمى بمجتمع التحليل النفسي من أجل خلق روح جماعية يُشعّج من خلاها المرضى على الحداد على فقدتهم هوياتهم الجندرية المكتوبنة كلها؟

تبدو لي هذه الأسئلة مهمة جداً، بشرط عدم استلزمها إضفاء طابع مثالي على الحداد - استخدامه كممارسة فدائية زائفه، كنوع من العلاج البديل للقمع أو عذابات عدم اليقين. إذا أصبح الرجل المغاير جنسياً والمقطوع بجنسانيته المغايرة، بكلمات بترل، "خاضعاً للإنكار المزدوج للارتباط الجنسي المثلث، أي أنه لم يُحبه قط، ولم يفقده قط"، فهل يتحول تاليًّا إلى جزء لا يتجزأ من مشروع التحليل النفسي لتحليل أو تصميم إبطال هذا التوصل إذا قال الرجل المثلث جنسياً إنه غير منزعج نسبياً من ذلك؟ بالنسبة لي، فإن المعقولة المطلقة لمناقشة بترل تفرض بعض المآزق السريرية المهمة. من الذي يقرر، على سبيل المثال، ما الذي يشكل مشكلة بالنسبة للمرأة؟ ما معايير ذلك؟ إن الجنسانية المغايرة المفترضة هي "مشكلة" من جميع النواحي كأي حالة أخرى مفترضة (الأعراض كلها هي في النهاية حالات افتئاع). إن نص بترل يذكرنا بالتأكيد بالقيمة والحرمان في جميع الهويات الجندرية، علاوة على الرعب الذي يملي هذه التدابير البائسة. تكتب بترل، "ليس ثمة سبب ضروري لأن تعارض الرغبة من طرف النهاي، أو لأن

تُغذى الرغبة بالرفض". لكن ثمة بالطبع سبب ضروري يفرضه نوع معين من المنطق التحليلي النفسي. من وجة نظر فرويد، نحن نصيغ ما لا يمكننا الحصول عليه، ونحن نرغب في (ونعاقب) ما نضطر إلى التبرُّؤ منه. لكن لماذا هذه الخبرات - لماذا لا نستطيع فعل الأمرين معاً، بل وأمر آخر أيضاً؟ - ولماذا تُحدَّد هذه الخبرات؟

هذه هي القضايا التي طرحتها بتلر في كتاب *Gender Trouble*. تجعل الطبيعة المبنية والأدائية جوهرياً للهوية الجندرية جميع قيود المخزون تبدو قمعية ومحنة عيناً. وكما يُدعَّم كل أداء يمنع في مكان آخر، فلا توجد هوية، منها كان الأداء مقنعاً من دون معانة. إذا كانت فكرة الأداء محَرَّرة للهوية ومحَّولة إياها إلى حالات (مرغوبة في بعض الأحيان) من الاحتيال، فإن الحداد يُرجع تلك الهويات نفسها إلى تواريختها اللاواعية، مع تكراراتها ومخلفاتها؛ تلك المعايير التي يبدو أنها محِيطة بخياراتنا. يبدو الحداد والأداء - والأداءات التي تشكل الإحساس بالحداد - كثُرَّاً مفيدة. من دون فكرة الأداء، يُترجم الحداد حرفيًا إلى حقبة - إلى فعل عميق؛ من دون فكرة الحداد، يصبح الأداء مطلباً مبالغًا فيه - فلنزعِم أن ليس ثمة لاوعي، ثم نزعم ما نريد. كتب فاليري، "أنا مُؤمن بكل صدق بأنه إذا لم يكن كل إنسان قادرًا على أن يعيش عدداً من الحيوانات إلى جانب حياته، فلن يكون قادرًا على أن يعيش حياته".^(٤) يدعونا صدق فاليري الساخر - من أي حياة من حيوانه يتحدث؟ - مثل بتلر، إلى مضاعفة نَسَخنا من ذاتنا كضرورة نفسية من نوع ما؛ فقد لا نكون قادرين على تحمل خسارة عدم فعل ذلك. لكن كم عدد الحيوانات التي يمكن للمحفل أن يميَّزها في مربضه أو بطلبها منه، وما هي القبود المفروضة على هذا التمييز بحسب يتحول إلى مطلب بصورة سهلة؟

في أثناء التحليل، لا يقتصر الخطر بالتأكيد على هوية المريض الجندرية. حيث يعمل كل من المحلل والمريض على الحفاظ على رغباته، حيث تعتمد الرغبة - أكان ذلك على المستوى النفسي الداخلي intrapsychic أم على المستوى النفسي المتبادل بين الناس interpsychic - على الاختلاف. يجب أن يكون هناك شيء آخر بصورة دائمة، شيء آخر بصورة كافية (أو ظاهرية). إن شيخ أفالانيس Aphanisis، وهو المفهوم المعموم الذي صاغه إيرنست جونز Ernest Jones حول موت الرغبة، يلزمه العملية. لكن على الرغم من أن الرغبة تعتمد على الاختلاف، إلا أنها لا تميل إلا إلى الاختلافات التي نحبها؛ إلى مجموعة الاختلافات المرغوبية أو المقبولة، وهي ليست مطلقة بالنسبة لأي شخص. إن التحليل النفسي عبارة عن الحيز الذي نرسم فيه هذه الخطوط التأسيسية. لا يدرك الطيب السريري إلا القيود، القيود اللاواعية، المفروضة على الإمكانية، تلك التي تسمى بالأعراض (ومن منظور مختلف تسمى بعقدة أوديب). لكن بالتأكيد ما هو ممكن في التحليل أو في أي مكان آخر عليه براديمياتنا النظرية من خلال اللغات التي نختار التحدث بها عن الممارسة. وعلى الرغم من التفاخر بها هو عكس ذلك - التحليل النفسي هو المهنة المستحيلة وما شابه ذلك - لا يكون التحليل النفسي صعباً إلا بقدر ما نجعله كذلك.

من وجهة نظر سريرية، كان يمكننا أن تؤدي فكرة بتلر، المطروحة في كتاب *Gender Trouble* حول النزعة الاختيارية السياسية الأولية، بالمحليين إلى الاحتراس منها. لكن ليس ثمة سبب واضح لأن يكون خيال المحليين في ممارستهم العملية أضعف مما تطلبه بتلر منهم في نص "الميلانخوليا

الجندريّة". لا يمكن للمحلل الذي يؤمن باللاوعي أن يعُد نفسه ممثلاً للحياة الأصلية على الرغم من رطانة وأمساله اللغة التي ينطق بها ليتحدث عن وظيفته (نزاهة، صدق، حقيقة، ذات، غريرة). ربما يكون سهلاً للغاية رفض لغة الأداء سريرياً بحججة أنها مراوغة ومتعمامية عن الطابع المسرحي للموقف التحليلي. إن استخدام بتلر للتهابي يبعد فكرة الأداء إلى داخل الإطار التحليلي؛ والأكثر إدهاشاً هو قدرتها على استخدام الحداد كوسيلة لتعيين الطابع المسرحي الذي يُعدُّ جزءاً لا يتجزأ من عملية صنعتنا الهويات، صنعتنا أنفسنا من خلال فقدان الحظ، يهتم الكتاب بالتحليل النفسي لأنهم، على عكس المحللين، أحرار في النظر في الأفكار التي تكون غير مقيّدة بالتأثير المنوم للممارسة السريرية. غالباً ما يكون المؤدون الجيدون، شأنهم شأن الموسيقيين أو الرياضيين أو المحللين، غير بارعين في الحديث عن ما يفعلونه، وذلك جزئياً بسبب أنهم مَنْ يفعلون ذلك.

و فعل ذلك هو بالتأكيد كعيش أي حياة، يتضمن الاعتراف، بطريقة أو بأخرى، بوجود جنسين فحسب. ومع ذلك فإن هذا الأمر في حد ذاته لا يخبرنا شيئاً عن المخزون المحتمل للهويات الجندريّة. يسترجع منطق مناقشة بتلر، أي عدم التماست التوجيهي الذي تجده لدى فرويد، الإحساس بامكانية الممارسة التحليلية. ومع ذلك فإن شفافية مقال بتلر تستدعي أيضاً طريقة أخرى من التفكير. قد يبدو مخجلاً أحياناً وجود جنسين فحسب، لأسباب ليس أقلها أننا نوظّف هذا الاختلاف كبراديم خدمتنا (الاختلافات بين الجنسين هي بالتأكيد أكثر إثارة أو أكثر وضوحاً من الاختلافات بين جسم حي وجسم ميت). ثمة نوع من الميلانخوليا الفكرية

في فقد جنس ثالث لم يوجد قط ولا يمكن الحداد عليه قط؛ من شأن هذا الجنس اللاعقلاني الثالث أن يُبطل تعويذة (أو منطق) الجنسين، وأن يكون أحد الخيالات التأسيسية والمجموعات التي يشكلها الطفل حول نفسه. (هناك رابط بين هذا الخل السحري للمشهد الأولي primal scene وخيالات التأليف والفداء). ما أسماه فرويد العملية الأولية هو في النهاية محظوظ للإقصاء المتبادل، هو منطق يتحدى منطق. هذا النوع من الكرم (والراديكالية) ليس متاحاً دائمًا، على ما يبدو، لأنفسنا في عمليتها الثانوية secondary process.

إن البدء بالجنسين، كما ينبغي - للذين يكونون واحدًا معًا للأخر أو بديلاً أو مكملاً له - يسجّلنا في منطق معين، في نظام ثانوي غالباً ما يبدو بعيداً عن التجربة المعيشية والمنطقية ويكون متواطئاً مع الأزواج الثانية الأخرى - داخلي / خارجي، عملية أولية / عملية ثانوية، سادية / مازوخية، وما إلى ذلك - التي تُعد جزءاً مفضلاً من لغة التحليل النفسي. يجب أن نتحدث عن مفارق ونطاقات، وليس عن تناقضات وإقصاءات متبادلة. يربّد كل طفل بصورة حقيقة معرفة ما إذا كان هناك موقف يتجاوز الإقصاء والاختلاف والانعزال (عالم يختفي فيه الاستبعاد والترك، فكرة يُتطرّق لها على مستوى مختلف في الاشتراكية الطوباوية، تهدف إلى مجتمع يخلو من المهامش، وبالتالي من الإذلال).

أثناء التفكير في الجندر أو في ما يُسمى بالهويات، يبدو صعباً جداً العثور على صورة أو قصة لم تعد بحاجة إلى فكرة الإقصاء. حيث تعكس توصيفات بتلر النظرية هذا الأمر. يبدو أن هناك شيئاً ساحراً، بالتأكيد في نظرية التحليل النفسي، حول فكرة وتجربة التفريغ وأنواع التعرّيف التي

يمكن أن نقدمها لنا فكرة الداخل والخارج (في مرحلة حديثة نسبياً من تاريخ التحليل النفسي سأله بالبنت Balint ما إذا كانت السمسكة في الماء أم الماء في السمسكة). يبدو واضحاً أن مفردات الاختلاف - أي وسائل تأسيس تلك الحدود والقيود النفسية الداخلية interpsychic والقيود النفسية المتبادلة بين الناس Intrapyschic التي يُروج لها التحليل النفسي - بحكم التعريف، هي أكثر شمولاً بكثير من لغة التشابه (المشابه بالتأكيد ليس المطابق فحسب). يمكننا الحديث عن الاختلاف - بمعنى ما، وهذا مغزى أي حديث - لكن التشابه يجعلنا صامتين أو مملين أو تكراريين. إن الحديث عن الجنسانية المثلية من حيث التشابه حصرياً بفأمة التشوش. شأنه شأن الاختلاف، يُعدُّ التشابه خيالاً محَرَّضاً، لا حقيقة طبيعية. إن لغة الحدود التي بشدد عليها التحليل النفسي والتي تتيح مفاهيم التهاهي والحداد تعزّز بمجموعة خاصة من الافتراضات حول ما يكون عليه الشخص وما يمكن أن يكون عليه. إنها صورة لشخص كونته لغات النقاء والملکية، ما أسمته ماري دوغلاس Mary Douglas بدقة بالنقاء والخطر. قد يكون أكثر إفادة لنا الحديث عن مناطق التدرج والتغشية بدلاً من الحدود والحواف حين نحيك قصصنا حول الجندر.^(١) إن لغة بتلر في الأداء تبقى التعريف في حركة مستمرة، وهي الحال التي يكون عليها التعريف دائرياً. الحداد يعطي الأمور.

رد على تعليق آدم فيليبيس على نص "الميلانخوليا الجندرية/التماهي المرفوض"

يصادق تعليق آدم فيليبيس المرحّب به على إمكانية وجود حوار، بل ربما حوار تحليلي نفسي بين المنظور السريري والمنظور النظري حول أسئلة الجندر، الميلانخوليا، والأدائية. يبدو واضحاً أن الموقف هنا ليست "مدعومة" كما ينبغي أن تُدعَم في أغلب الأحيان، لأن فيليبيس نفسه طبيب سريري ومفكّر نظري، وهو يؤيد بالنتيجة الكتابة ذات الأبعاد المزدوجة التي بدأها فرويد. في الواقع، ما يمكن أن يبدو في بادئ الأمر تعارضاً صارماً - الطبيب السريري من جهة والمنظّر الثقافي للجندر من جهة أخرى - سيفكّك ويعاد تشكيله في سياق هذا التبادل، ويقدّر ما يدور الموضوع حول محتوى ادعاءاته، فإنه يدور أيضاً حول مسار تفكيره الذي يجعلني أرغب في إعادة النظر في التأثير والتفكير المتعارضين اللذين يبدوان، لحسن الحظ، غير قادرين على مساندة نفسيهما هنا. سيركز ردي أولاً على سؤال ما إذا كانت الميلانخوليا مفهوماً بشكل صحيح على أنها معارضة أو ملطفة لمفاهيم الأدائية الجندرية، وثانياً، على ما إذا كان الاختلاف الجنسي تعارضاً مستقراً بقدر ما يمكن أن يبدو.

يشير فيليبيس إلى أن النظر في الاستدماج الميلانخولي يلطف من إرادية الموقف المرتبط بالأدائية الجندرية الذي ظهر عند تلقي كتاب مشكلة الجندر. من ناحية أولى، يبدو أن هناك عقدة حزن مرفوضة وملتفة، ومن ناحية أخرى، ثمة ذات واعية بنفسها، بأسلوب سارترى، تخلق نفسها من جديد

مرة بعد مرأة. لكن ماذا لو لم تكن مصطلحات هذا التعارض مستقرة تماماً كما تبدو؟ فلتنظر في أن بقاء الميلانخوليا من دون حلٍّ مرتبط بالعدائية الممارسة في حق الآخر المفقود، وأن مثلكَ الآخر المرافق لتوبیخ الذات في الميلانخوليا تعني تحديداً التوجّه نحو الآخر الذي يُحظر التعبير عنه بصورة مباشرة، والتحول عن الأنماط المرتبطة بالعدائية الممارسة في حق الآخر. يعمل الحظر في خدمة المثلثة، لكنه يعمل أيضاً في خدمة مثلكَ الحزن التي تجعله ممارسة نفية أو مقدسة. يبدأ الميلانخولي، الذي يُمْتَنَعُ من التعبير العدائي، في تقليد الشخص المفقود واستدماجه، رافضاً فقدانه من خلال تلك الاستراتيجية الاستبدادية، من خلال "مواصلة الشجار" مع الآخر، لكن الآن بشكل توبیخ ذاتي بینفسی *interpsychic*. لكن هذه العملية ليست بینفسية فحسب لأن التعبير المصحوب بأعراض هو عودة ما استُبعد في عملية المثلثة. ما هو مكان "التمثيل" الخاص بالتعبير المصحوب بالأعراض، وتحديداً عندما يتملّص التوبیخ من الدائرة البینفسية لكي يظهر في أشكال مُراحة ومجسدة خارجياً؟ ألا يُعَدُّ هذا النوع من "التمثيل"، الذي غالباً ما يتخذ شكل الإيماء التمثيلي، الموقف المحدّد للعدائية التي ترفض البقاء متحجّزة في دائرة التوبیخ الذاتي، العدائية التي لا غرب من تلك الدائرة إلا لكي تنكّدَس من خلال الإزاحة فوق الموضوعات التي تشير إلى صدى الآخر المفقود وإلى بقاياه؟ بهذا المعنى، فإن التمثيل الذي يكون نتيجةً للميلانخوليا ليس فعلاً إرادياً، بل هو تصرف تحرّكه جزئياً عدائية لا تعود لأحد.

* المستوى البینفسی: هو الحيز النفسي العام المشترك بين الناس، حيث تحدث التفاعلات النفسية ونفع المشكلات النفسية التي تسبّب الإحباط على سيل المثال والتي لا تكون مثّلها الفرد نفسه، بل الآخر.

كيف يعمل هذا التفسير فيها يتعلق بـ"الميلانخوليا الجندرية"؟ إن اكتسب الجندر الخاص بي من خلال إنكار حبي لشخص من الجندر نفسه، فسيظل هذا الإنكار قائماً في تمثيل الجندر. وسيطالب بأن يُفهم بوصفه تناضاً، عدائية، مثلثة، وميلانخوليا. إن كنت امرأة لدرجة أنني لم أحب امرأة في حياتي قط، فستُحتجز العدائية والعار في تلك الـ"قط"، في تلك الـ"مستحيل"، ما يشير إلى أنه أيًّا كان جندرني فهو مهدَّد بشكل أساس بعوادة الحب الذي لا يمكنها أن تصوّره تلك الـ"قط" الدفاعية. وعليه، فإن ما أُمْثله أو في الواقع ما "اختاره" يتضمن شيئاً غير اختياري جوهرياً بتخلل مسار ذلك "الأداء". يدعو مفهوم الأدائية الجندرية هنا إلى إعادة التفكير في مفهوم "التمثيل" كما يظهر في التعبير عن الميلانخوليا وفي الاستجابة الإيمانية للفقد حيث يُدمج الآخر المفقود في التهابات التأسيسية للأنا.

إن فيليس محق في تحذير التحليل النفسي من مَثَلة الحداد نفسه وتقديس الحداد على أنه طقس تحليلي نفسي منكامل. يبدو الأمر كما لو أن التحليل النفسي بوصفه ممارسة معرَّض لخطر المعاناة نفسها التي يسعى إلى معرفتها. يصبح إبطال الحزن مستحيلاً في موقف يغدو فيه الفقد المتعدد شرطاً للتحليل النفسي بوصفه ممارسة لحداد لا نهاية له. لكن ما الذي يحرر الحزن سوى تنمية العدائية التي يبقيها الحزن بعيدة عن الوسيلة التي يبعدها من خلاها؟ إن جزءاً من ما يدبّم فترة الحداد ويطيلها هو تحديداً حظر التعبير العدائي عن ما فُقد - لأن الشخص المفقود قد تخلى عنا، وبسبب تقديرنا للموضوع، نستبعد إمكانية الاحتجاج على هذا التخلي. ما هي النتائج التوكيدية للتمثيل المحاكي حين يعمل في إطار التحليل النفسي على إضفاء الطابع المسرحي على تلك العدائية من دون عواقب أخلاقية، وعلى التعبير

من خلال مجموعة من "الأفعال" عن منطق الإنكار، بهدف التأمل الذاتي، الذي من خلاله يُجَرِّض؟ أليس القصبة إذاً أن مثل هذه المسرحة يمكن أن تعمل كمفهوم تخليلي نفسي وليس كمفهوم ينبغي تصحيحه أو تلطيفه بواسطة التحليل النفسي فحسب؟ ألم تُعَدْ هذه طريقة للتصدي لثلثة الحداد (وهي في حد ذاتها عَرَض من أعراض الحداد) التي تلزم التحليل النفسي بالعمل الرصين المتمثل في الحداد الدائم؟ إلى أي مدى يكون تأثير "الاستمرارية" نتيجةً لقوة الإنكار ذاتها، يكون عدائية في خدمة قيد نمطي توبعخي ذات للميلانخوليا؟

يطرح فيليبيس مجموعة أخرى من الأسئلة التي يبدو أنها ت العمل أيضاً ضمن إطار تعارضي معين، لكنه ربما يكون أقل تعارضية مما يبدو في البداية. بعيد فيليبيس صياغة سؤاله بشكل صحيح حين يتساءل عن احتمال وجود سبب ضروري للتهاهي من أجل معارضة الرغبة أو من أجل نفاذية الرغبة بالإنكار. يدعى أن هناك أسباباً وجيهة، في إطار التحليل النفسي، وأن كل موقف مُتَّحَذٍ وكل رغبة مُحدَّدة تنتهي على صراع نفسي. ينبع هذا عن حقيقة وجود فقد ورفض وتضحيه ينبغي تقديمها بصورة دائمة لتشكيل الأنما أو الشخصية أو التخلص من الرغبة في أي اتجاه مُحدَّد. يبدو هذا صحيحاً. لكن ربما توجد طريقة لتصنيف "الرفض" و"الإقصاء" قد تساعدنا في التمييز بين ما تُبَذِّل بصرامة وأنكِر وما رُفض على نحو أقل صرامة أو ديمومةً. من المؤكَّد أن هناك، فلنلقي، طريقة لوصف الجنسانية المثلية تفترض مسبقاً أنها متجلدة في إنكار ل الواقع للجنسانية المغايرة وتحدد، من خلال هذا الافتراض، الجنسانية المغايرة المُنَكَّرة بوصفها "حقيقة" لواقعية للجنسانية المثلية المعيشة. لكن هل يكون هذا الافتراض المتعلق بالإنكار

ضروريًا لتفسير مسار الجنسانية المثلية المعيشة؟ هل يمكن أن تكون هناك تفسيرات مقنعة بالقدر نفسه للد الواقعية التي تفسر تلك الجنسانية المثلية التي لا تفترض إنكارًا للجنسانية المغايرة في تشكيلها؟ وماذا عن هؤلاء المثليين جنسياً الذين لا يعارضون بشدة الجنسانية المغايرة، لا في المستوى النفسي الداخلي ولا في المستوى النفسي المتبادل بين الناس، لكنهم مع ذلك مصممون نسبياً على المواجهة رغباتهم؟ ربما يعمل نظام الرغبة من خلال رفضه وفقدانه من نوع ما على الدوام، لكنه ليس نتيجة نظام مبني بواسطة منطق عدم التناقض. أليس هذه الحركة النفسية ما بعد التناقضية postcontradictory مرغوبةً من الناحية التحليلية النفسية وهي ما سعى فرويد إلى تحديده من خلال الإشارة إلى الأزدواجية الجنسية للنفس؟ ألا تُعد هذه الحركة دلالة على أن منطق الإنكار المفروض بصرامة ليس في النهاية ضروريًا لنجاها النفس؟

بتهاباً لي أنه يجب علينا أن نقبل، كما ينصحنا فيليس بصورة محققة، بعدم وجود " موقف يتجاوز الإقصاء - أو الاختلاف، أو الانعزال" وبعدم وجود " عالم يختفي فيه الترك والاستبعاد". لكن هل يُلزمنا هذا القبول بال موقف القائل إن " الجنس " فتة ثابتة أو إن موضوعات الحب الجنسي المثل ي يجب أن تخفي بفعل قوة الإنكار والمحظوظ؟ إلى أي درجة يجب علينا ضم هذا الانفصال والفقد العامين والختميين إلى إنكار الحب الجنسي المثل الذي يجعلنا جميعاً مصابين بميلان تحولياً الجندرية؟ إن طابع الاختلاف الجنسي " المعطى " ينبغي عدم إنكاره بوضوح، وأنا أتفق على عدم وجود " جنس ثالث " يمكن العثور عليه أو السعي إليه. لكن لماذا يُعد الاختلاف الجنسي الضامن الأساس للفقد في حيواننا النفسي؟ وهل يمكن إرجاع الانفصال

والفقد إلى ذلك فقد التأسيسي للجنس الآخر الذي من خلاله نبثق نحن ككائنات جنسية في هذا العالم؟

ربما ينکدر هذا الافتراض إن أخذنا على محمل الجد الفكرة القائلة إن الجنس مُعطى ومتجرز في آن معاً، مُعطى بمعنى أنه يُنجز (دوماً)، ومتجرز جزئياً من خلال إضفاء الطابع الجنسي المغاير على الغايات الليبية. هذه هي المناقشة التي يقدمها فرويد على ما يبدو في الفصول الافتتاحية لكتاب ثلاث مقالات في النظرية الجنسية. إلى أي مدى يقدم الإطار الجنسي المغاير المخاص بالرغبة والفقد مشكلة الانفصال والفقد بصورة أساس على أنها مشكلة اختلاف جنسي؟

فلننظر في الإشكالية التالية، التي لا نجد لها في ما قاله فيليبس تماماً، لكنها ترتبط بالإطار الذي يتبناه. هل يترتب على ذلك أنه إذا رغب المرء في امرأة، فإن رغبته تبع من نزوع ذكري، أم أن هذا النزوع منسوب بأثر رجعي إلى وضع الرغبة كطريقة لحفظ الجنسانية المغايرة، كطريقة لفهم الانفصال أو الغيرية التي تحكم بالرغبة؟ فإذا كان هذا الادعاء صحيحاً، فإن كل امرأة ترغب في امرأة أخرى، ترغبها انتلاقاً من نزوع ذكري وتكون حتى هذه الدرجة "مغايرة الجنس"؛ لكن الغريب هو في حال رغبت المرأة الأخرى فيها بالمقابل، فيتحول النظام إلى نظام للجنسانية المثلية الذكورية (!). لا يسيء هذا الإطار النظري فهم الأنماط الغيرية التي تلازم الجنسانية المثلية، ويختزل بذلك الجنسانية المثلية إلى سعي وراء التشابه، ما يُعد في الواقع حالة نادرة جداً (أو حالة شائعة في السعي الجنسي المغاير)؟

الا يُعد هذا التفسير من خلال اللجوء إلى النزوع الذكري مثلاً على البناء النظري "للذكورة"، أو مثلاً على البناء النظري "للجنس" الذكري

الذي يحجب أو ينبع احتيال وجود مصطلحات أخرى يمكنها أن تقر بوجود عالم نفسي غني من الارتباط والفقد اللذين لا يمكن اختزالهما في النهاية إلى مفهوم معين في الاختلاف الجنسي؟ في الواقع، إلى أي درجة تتشكل مفاهيم الذكري والأثني لدينا من خلال الارتباطات المفقودة التي يُقال إنها تُحذف؟ هل يمكننا في النهاية أن نحلّ مسألة، هل يكون الاختلاف الجنسي إنحرافاً جنسانية مغايرة ميلانخولية مقدّسة كنظريّة، أم شرطاً معطى للفقد والارتباط في أي نوع من أنواع العلاقات الإنسانية؟ يبدو واضحاً أن الخل يمكن في بعض الحالات في الاثنين معاً، لكننا سنفقد المصطلحات الحيوية لفهم فقد وأثاره التأسيسي إن افترضنا من البداية أننا نفقد الجنس الآخر بصورة حصرية ودائمة، فنكون غالباً في مأزق ميلانخولي، فقد فيه جنساً خاصاً لكي، بصورة متناقضة، نكونه.

مكتبة

t.me/t_pdf

خواجليس في الرمان وكتاب

www.Maktabah.Net

الفصل السادس

بدايات نفسية

الميلانخوليا، الازدواجية، الغضب

الصراع بين الأنماط المثل... يعكس في النهاية التناقض بين ما هو حقيقي وما هو نفسي، بين العالم الخارجي والعالم الداخلي.

- فرويد، الأنماط والهو

في "الحداد والميلانخوليا"، تبدو الميلانخوليا في البداية شكلاً شاداً من الحداد، حيث ينكرُ المرء فقد الموضع (الآخر أو المثال الأعلى) ويرفض مهمة الحزن التي تُعرف بأنها تقطع الارتباط بالشخص المفقود. هذا الموضع المفقود يُحفظ بطريقة سحرية كجزء من حياة المرء النفسية. يبدو العالم الاجتماعي محظياً بسبب الميلانخوليا، فينبثق نتيجةً لذلك عالمٌ داخليٌ تنظمه الازدواجية. لا يتضح فوراً كيف تُمكِّن قراءة الميلانخوليا في علاقتها بالحياة الاجتماعية⁽¹⁾، وبصورة خاصة في علاقتها بالتنظيم الاجتماعي للحياة النفسية. ومع ذلك، فإن تفسير الميلانخوليا هو تفسير للطريقة التي تُتَجَّع من خلالها الحالات الاجتماعية والنفسية بعضها بعضاً. على هذا النحو، تقدم الميلانخوليا استبصاراً محتملاً حول كيفية تأسيس حدود الاجتماعي والحفاظ عليها، لا على حساب الحياة النفسية فحسب، بل من خلال ربط الحياة النفسية إلى أشكال من الازدواجية الميلانخولية أيضاً.

هكذا تعيدنا الميلانخوليا إلى شكل "الانقلاب/الالتفات" turn بوصفه مجازاً أساسياً في خطاب النفس. نجد لدى هيغل أن الارتداد إلى الذات turning upon oneself يدلّ على أنماط انعكاس تشكيكية وتزهّدية مميّزة turning back للوعي الشقي؛ ونجد لدى نيشه أن الانقلاب على الذات on oneself يشير إلى تراجع المرء عن أقواله أو أفعاله، أو إلى نكوص بصحبه خجل مما فعله المرء. ولدى التوسيّر، يكون التفات turning toward المارة تجاه صوت القانون انعكاسياً (اللحظة التي يصبح فيها المرء ذاتاً يتّوّسّط القانون وعيها الذاتي) ومحضّاً للذات في آن معاً.

وفقاً لسردية الميلانخوليا التي يقدمها فرويد، "تنقلب الأنّا على نفسها" حين يتحقق الحب في العثور على موضوعه ويتّخذ نفسه بدلاً من ذلك لا كموضوع للحب فحسب، بل كموضوع للمعدانية والكراهية أيضاً. لكن ما هذه "الذات" التي تتحّذذ نفسها كموضوع؟ هل الشخص الذي "يتّخذ" نفسه كموضوع هو نفسه الشخص الذي "يتّخذ" كموضوع؟ ييدو إغواء الانعكاسية مخفاً منطقياً، لأن اهتمال وجود هذه الأنّا قبل ميلانخوليّتها غير واضح. ييدو أن "الانقلاب" الذي يدلّ على الاستجابة الميلانخولية للفقد يدشن تضاعف الأنّا كموضوع؛ فلا تكتسب الأنّا منزلة الموضوع الإدراكي إلا من خلال انقلابها على نفسها. علاوة على ذلك، فإن الارتباط بالموضوع الذي أُعبد توجّبه في الميلانخوليا نحو الأنّا يخضع لتحول جوهري في سياق إعادة التوجيه. لا يقتصر الأمر على تحول الارتباط من الحب إلى الكره أثناء تحرّكه من الموضوع إلى الأنّا، بل تُتّسّع الأنّا كموضوع نفسي. في الواقع، يعتمد التعبير ذاته عن هذا الفضاء النفسي، الذي يُصوّر أحياناً على أنه "داخلي"، على هذا الانقلاب الميلانخولي.

يؤدي التحول من الموضوع إلى الأنما إنتاج الأنما، التي تحمل محل الموضوع المفقود. يُعدُّ هذا الإنتاج ابتكاراً مجازياً وينشأ من الإكراه النفسي على الإحلال محل الموضوعات المفقودة. هكذا، لا تحمل الأنما في الميلانخوليا محل الموضوع فحسب، لكن فعل الإحلال هذا يؤسس الأنما كاستجابة ضرورية للفقد أو كـ"دفاع" ضده. بقدر ما تكون الأنما "راسياً من رواسب الشحنة النفسية المهملة المتعلقة بالموضوع"، تكون تختراً لتاريخ فقد، وترسياً لعلاقات الاستبدال مع مرور الوقت، وحلّاً للوظيفة المجازية وتحوّلها إلى التأثير الأنطولوجي للذات.

علاوة على ذلك، فإن إحلال الأنما محل الموضوع لا ينجح تماماً. فالأنما بديلة ضعيفة للموضوع المفقود، وإن فشلها في أن تحمل محله بطريقة مرضية (أي في التغلب على وضعها كبديل) يؤدي إلى الازدواجية التي تميز الميلانخوليا. لا يمكن أن يتحقق التحول من الموضوع إلى الأنما تماماً، حيث ينطوي التحول على تصور الأنما على مثال الموضوع (كما هو مفترض في الفقرات الاستفتاحية في مقال "حول الترجسية"); كما أنه ينطوي على الاعتقاد اللاواعي بأن الأنما قد تُعوّض عن فقد الذي اخترته. وبقدر ما تفشل الأنما في تقديم تعويض كهذا، فإنها تكشف عن خطوط الصدع في أسها الهشة الخاصة.

هل علينا أن نقبل بتحول الأنما من الموضوع إلى الأنما، أو بتحويل الأنما لعاطفتها من الموضوع إلى نفسها كما يدبر المرء عجلة القيادة؟ هل تنقل الأنما نفسها استئثارها من الموضوع إلى نفسها، أم أن الأنما قد تغيرت جوهرياً بحكم تحوّلها إلى موضوع هذا التحول؟ ما وضع "الاستئثار" وـ"الارتباط"؟ هل بدلان على رغبة متحركة بحرية تبقى على حالها بصرف

النظر عن نوع الموضوع الذي تُوجَّه إليه؟ إضافة إلى إنتاجه الأنما التي من خلاتها يُدشن التحول ظاهرياً، الا يعني التحول الارتباط أيضاً الذي يُزعم بأنه يعيد توجيهه؟

أيكون هذا التحول أو التوجيه ممكناً؟ لا يُفهَّم الفقد الذي يسعى التحول إلى تعويضه، ولا يُستعاد الموضوع؛ بل يصبح الفقد بالأحرى شرطاً غامضاً لظهور الأنما، فقد يلزمهها من البداية بوصفه تأسسياً ومعترفاً به. يشير فرويد إلى أنه في الحداد "يُعلَّن" عن فقد الموضوع أو موطنه، لكن في الميلانخوليا، لا يكون أي إعلان من هذا القبيل ممكناً.⁽¹⁴⁾ تكون الميلانخوليا بصورة محددة أثر الفقد الذي لا يمكن الاعتراف به. إنه فقد قبل أي كلام أو إعلان، إنه الشرط المقيد لإمكاناته: إنه انسحاب من، أو تراجع عن، الكلام الذي يجعل الكلام ممكناً. بهذا المعنى، تجعل الميلانخوليا الحداد ممكناً، وهي وجهة نظر كان قد قبلها فرويد في كتابه الأنما والهو.

يُدلّ عدم القدرة على الإعلان عن فقد كهذا على أن الأنما قد "سحب" الفقد أو "امتصته". يبدو واضحاً أن الأنما لا تنقل الموضوع إلى داخلها بشكل حرفي كما لو أنها ملجاً متاح قبل ميلانخوليها. تغفل الخطابات السينكولوجية التي تفترض الاستقرار التضارسي للعالم "الجوانِي" و"أجزاءه" المتعددة عن النقطة الخامسة التي مفادها أن الميلانخوليا هي تحديداً ما يجعل النفس جوانِية، أي أنها تتيح الرجوع إلى النفس من خلال المجازات التضاريسية. إن التحول من الموضوع إلى الأنما هو الحركة التي تجعل التمييز بينهما ممكناً، التي تشير إلى الانقسام، إلى الانفصال أو الفقد، الذي يشكل الأنما من البداية. بهذا المعنى، فإن التحول من الموضوع إلى الأنما يتحقق بشدة في إحلال الأخير محل الأول، لكنه ينبع في تمييز ما يفصل بين

الاثنين وإدامته. وعليه، ينبع التحول *turn* فاصلةً بين الأنما و الموضوع، العالمين الجوانِي والبرَّاني اللذين يفترضهما الفاصل على ما يبدو.

إذا كانت الأنما المؤسسة سابقاً قادرة على إحداث مثل هذا التحول من الموضوع إلى نفسها، فيبدو أنه ستعين عليها التحول من واقع برَّاني مؤسَّس سابقاً إلى واقع جوانِي. لكن لا يمكن لهذا الشرح أن يفسر الانقسام بين الجوانِي والبرَّاني الذي تعمد عليه. في الواقع، ليس واضحاً ما إذا كان فهم هذا الانقسام بمعزل عن سياقه في الميلانخوليا ممكناً أم لا. في ما يلي، أمل أن أوضح كيف تنطوي الميلانخوليا على إنتاج عالم جوانِي، إضافة إلى إنتاج مجموعة تضاريس من الحالات التي تبني النفس. إذا كان التحول الميلانخولي هو الآلة التي من خلالها يؤسَّس التمييز بين العالمين الجوانِي والبرَّاني، فهذا يعني أن الميلانخوليا تستحدث حداً متغيراً بين النفسي والاجتماعي، حيث ينشر هذا الحد، كما أمل بأن أيّن، المجال النفسي وينظمه في علاقته مع المعايير السائدة للتنظيم الاجتماعي.

إن فهم الحب أو الرغبة أو الارتباط الليبيدي على أنه ذلك الذي يتخذ نفسه كموضوع لنفسه من خلال شكل التحول يشير مرة أخرى إلى البدايات المجازية لتشكل الذات. يفترض مقال فرويد أن حب الموضوع يأتي أولاً، ولا تظهر الميلانخوليا إلا عند فقد الموضوع. لكن من خلال النظر في هذا الأمر عن كثب نجد أن مقال فرويد يوضح أنه ليس ثمة أنا من دون ميلانخوليا، أن فقد الأنما تأسسي. إن القواعد السردية التي يمكنها تفسير هذه العلاقة هي مشوّشة بالضرورة من البداية.

لا تعين الميلانخوليا عملية نفسية يمكن سردها من خلال مخطط توضيحي مناسب. بل تميل إلى إرباك أي توضيح يمكن أن يقدمه حول أي

عملية نفسية. وسبب إرياكها أي محاولة من هذا النوع هو أنها توضح أن قدرتنا على الإشارة إلى النفس من خلال المجازات الجوانية هي في حد ذاتها تأثير من تأثيرات حالة الميلانخوليا. تنتج الميلانخوليا مجموعة من المجازات التي تضفي طابعاً مكانياً على الحياة النفسية، تنتج مساكننا للحماية وملاجئنا، إضافة إلى إنتاجها ساحات للتزاع والاضطهاد. لا "تفتر" هذه المجازات الميلانخوليا: إنها تشكل بعض آثارها الخطابية الخرافية.^(٢) وبأسلوب يعيد إلى ذهاننا تفسير نيتشه لاختلاق الضمير، ينظر فرويد إلى الضمير بوصفه فاعلية و"مؤسسة" أنتجتها الميلانخوليا وحافظت عليها.

على الرغم من سعي فرويد إلى التمييز بين الحداد والميلانخوليا في هذا المقال، فإنه يقدم صورة للميلانخوليا تشوّش باستمرار على وجهة نظره حول الحداد. يبدأ وصفه، على سبيل المثال، بالإشارة إلى أن الحداد يمكن أن يكون "رداً فعلياً على فقد شخص عزيز، أو على فقد فكرة مجردة معينة كانت قد أخذت مكان هذا الشخص، كالوطن أو الحرية أو المثال الأعلى وما إلى ذلك" (٢٤٣). يظهر الحداد في البداية في شكلين، يكون فقدانُ في الشكل الأول فقدانَ لشخص معين، فقدانَ لشخص حقيقي، أما الشكل الثاني فيكون فقدانُ فيه فقدانَ للمثال الحال في شخص معين، فيكون فقدانُ للمثال. ومع تقدم المقال، يبدو أن فقد المثال، "فقد النوع الأكثر مثالية"، مترابط بالميلانخوليا. لكن خلال فترة الحداد، يمكن أن يكون فقدانُ عبارة عن فكرة مجردة أو عن مثال اتخذ مكان الشخص المفقود. بعد عدد من الفقرات، يشير إلى أن "الميلانخوليا أيضاً يمكن أن تكون رد فعل على فقد موضوع عزيز" وأنه "عندما تكون الأسباب المحرّضة مختلفة [عن الحداد] يمكن المرء إدراك أن فقدان هو من نوع أكثر مثالية". إذا حزن

المرء على فقد مثال أعلى، وكان هذا المثال الأعلى متخدلاً لمكان شخص مفقود أو حب مفقود، فلا معنى للادعاء بأن الميلانخوليا تميز بكونها فقد لـ "نوع أكثر مثالية". ومع ذلك، يظهر نوع مختلف من التمييز بين الاثنين حين يدعى فرويد، بالإشارة إلى الحداد، بأن المثال الأعلى ربما يكون قد حل محل الشخص و، بالإشارة إلى الميلانخوليا، بأن الميلانخولي "يعرف هوية المفقود لكنه لا يعرف ماهية الشيء الذي فقده فيه". يبدو المثال الأعلى الذي يمثله الشخص في الميلانخوليا غير معروف، في حين يكون الشخص أو المثال الأعلى الذي يحل محل الشخص في الحداد، والذي يفترض أن يصيّر الشخص مفقوداً، غير معروف.

يقول فرويد إن الميلانخوليا مرتبطة بـ "فقد الموضوع المسحوب من الوعي"، لكن بقدر ما يرتبط الحداد بالمثل العليا والأفكار المجردة كـ "البلد والحرية"، فإنه يتشكل أيضاً تشكلاً واضحاً من خلال فقد الموضوع، ذلك فقد المزدوج الذي يتضمن كلاً من المثال البديل والشخص. في الميلانخوليا نجد المثال ممحوباً فلا يعرف المرء ما فقده "في" الشخص المفقود، أما في الحداد يخاطر المرء بعدم معرفة هوية الشخص الذي فقد "في" فقد المثال.

لاحقاً في المقال [إيه]، يحدد فرويد الأنظمة النفسية التي تظهر فيها الميلانخوليا وما يعنيه ارتباط الميلانخوليا بـ "فقد الموضوع المسحوب من الوعي". يكتب فرويد "إن تمثيل الشيء [Dingvorstellung] اللاواعي للموضوع قد تخلى عنه الليبيدو" (٢٥٦). (١) إن "تمثيل الشيء" للموضوع ليس الموضوع نفسه، بل هو أثر الشحنة النفسية، ذلك الذي يكون بدليلاً ومشتقاً في علاقته بالموضوع. ينغلب في الحداد على آثار الموضوع، على "روابطه" التي لا تُعد ولا تُحصى بشكل تدريجي مع مرور الوقت. في

الميلانخوليا، فإن الازدواجية المتعلقة بالموضوع تجعل الفصل التدريجي للارتباط الليبيدي مستحيلاً. بدلاً من ذلك، "تدور صراعات منفصلة لا حصر لها على الموضوع، حيث يتصارع الحب والكراهية، أحدهما ضد الآخر؛ فيسعى الأول إلى فصل الليبيدي عن الموضوع، ويسعى الآخر إلى الحفاظ على موقف الليبيدي من الاعتداء". يؤكد فرويد على أنه يمكن العثور على ساحة المعركة الغريبة هذه في "منطقة آثار ذاكرة الأشياء".

ربما تكون الازدواجية سمة مميزة لكل ارتباط عاطفي تصنفه أنا معينة، أو ربما "تنطلق بدقة من تلك التجارب التي تضمنت تهديدًا بفقد الموضوع" (٢٥٦). تشير هذه الملاحظة الأخيرة، على الرغم من ذلك، إلى أن الازدواجية قد تكون نتيجة فقد، وإلى أن فقد الموضوع يؤدي إلى ازدواجية تجاهه كجزء من عملية إطلاق سراحه.^(٤) إن كان الأمر كذلك، فإن الميلانخوليا، التي تُعرف بوصفها رد فعل ازدواجي على فقد، يمكن أن تكون مجاورة للفقد بحيث يكون الحداد مندرجًا في الميلانخوليا. هكذا يصبح تصریح فرويد بأن الميلانخوليا تنشأ من "فقد الموضوع المسحب من الوعي" محددًا بعلاقته بالازدواجية: "كل ما يتعلق بهذه النضالات الناتجة عن الازدواجية يظل منسحباً من الوعي حتى ظهور النتيجة المميزة للميلانخوليا". لا تبقى الازدواجية منسحبة إلا لتأخذ شكلاً معيناً في الميلانخوليا، ذلك الشكل الذي تسجم فيه جوانب مختلفة من النفس في علاقة ازدواجية. يوضح فرويد الازدواجية من الناحية النفسية بوصفها "صراعاً بين جزء من الأنما وفاعلية النقدية"، كتفسير لتشكل الأنما العليا في علاقتها النقدية بالأنما. هكذا، تسق الازدواجية التضاريسية النفسية للأنما العليا/ الأنما، ويعقّد تعبيرها الميلانخولي كشرط لإمكانية تلك التضاريس

بالذات. وعليه، لن يكون منطقياً اللجوء إلى مثل هذه التضاريس لشرح الميلانخوليا، إذا كانت الازدواجية التي يُقال بأنها تميز الميلانخوليا هي ما يُعبر عنه بعد ذلك - بعد فترة من الانسحاب من الوعي - بوصفها الأنماط والأنا العليا. إن التضاريس الجوانية التي من خلالها تُفسَّر الميلانخوليا جزئياً والأنا العليا هي نفسها نتيجة تلك الميلانخوليا. يشير فالتر بنيامين إلى أن الميلانخوليا تضفي طابعاً مكانياً، وأن محاولاتها لعكس الزمن أو إيقافه تُتَبَعَ "مناظراً طبيعية" كبصمة خاصة بها.^(١) يمكن المرء أن يستفاد من قراءة التضاريس الفرويدية التي تستدعيها الميلانخوليا بوصفها بصورة محددة مناظراً طبيعية مكانية للعقل.

إن الازدواجية لا تبقى منسجمة من الوعي "حتى ظهور النتيجة المميزة للميلانخوليا" (٢٥٧). فما هذا "الخروج" أو "نقطة الانطلاق" التي تتخذها الميلانخوليا؟ يكتب فرويد، "يتمثل ذلك، كما نعلم، في الشحنة النفسية الليبیدية المهدّدة مطولاً بالتخلي عن الموضوع، لكن ذلك ليس إلا من أجل الرجوع إلى المكان في الأنماط الذي انطلقت منه". قد توضح ترجمة أدق أن الميلانخوليا تنطوي على محاولة لاستبدال الأنماط بتلك الشحنة، على محاولة تشمل عودة الشحنة إلى موطنها: بحدث التخلي عن الشحنة المهدّدة، لكنها تسحب نفسها من جديد إلى مكان الأنماط، إلى المكان الذي غادر منه الارتباط المهدّد.

تُعرف الشحنة النفسية في الميلانخوليا بأنها تتفاعل انعكاسياً مع نفسها وبصورة خاصة، بأنها تسحب أو تدفع نفسها من جديد إلى مكان انطلاقها أو خروجها. إن "مكان" الأنماط هذا لا يساوي الأنماط نفسها، لكن يبدو بأنه يمثل نقطة انطلاق الليبیدو، وكذلك الموقع الميلانخولي لعودته. عند عودة

الليبيدو إلى مكان انطلاقه، أي إلى مكان الأنما، بمحدث التعين الميلانخولي حدود الليبيدو.

توصف هذه العودة بأنها انسحاب، أو ارتداد، لكنها توصف أيضاً في العبارة النالية بأنها هروب: Die Liebe hat sich so durch ihre Flucht ins Ich der Aufhebung entzogen" سينة إلى: " فمن خلال الهروب إلى الأنما، يملص الحب من الإفقاء" (٢٥٧)، ولم تكن الترجمة "يملص من الإفقاء" صحيحة تماماً. لقد ترجمت كلمة "entzogen" سابقاً على سبيل المثال إلى "منسحب"، وحملت الكلمة Aufhebung بمجموعة معروفة من المعاني الفاصلة نتيجة تداوتها ضمن الخطاب الهيغلي: فهي تعني الإبطال لكن من دون الإفقاء تماماً، التعليق، الحفظ، والفهم. من خلال هروبه إلى الأنما، أو في الأنما، ينسحب الحب أو يستبعد هزيمته، ينسحب التحول ويجعله نفسياً. إنها ليست مسألة حب مفهوم من مكان آخر "يملص من الإفقاء"؛ بل إن الحب نفسه ينسحب أو يستبعد تدمير الموضوع، ويبناء على أنه خاصيته التدميرية. بدلاً من الانفصال عن الموضوع، أو تحويل الموضوع من خلال الحداد، يدخل الإبطال Aufhebung - هذه الحركة النشطة والنافية والتحويلية - إلى الأنما. إن "هروب" الحب إلى الأنما هو محاولة لنقل الإبطال Aufhebung عميقاً إلى الداخل، لسحبه من الواقع الخارجي، وإنشاء تضاريس جوانية قد تجد الأزدواجية فيها صياغة معدلة. هكذا، يُتّبع انسحابُ الأزدواجية إمكانية حدوث تحول نفسي و، في الواقع، إمكانية أسطرة التضاريس النفسية.

سمى هذا الهروب والانسحاب، في الجملة النالية، ارتداداً، ذلك الذي يجعل التمثيل الواعي للميلانخولي ممكناً: "بعد ارتداد الليبيدو يمكن أن

تصبح العملية واعية، ويمكن أن تُقدم إلى الوعي على أنها صراع بين جزء من أنا والفاعلية النقدية [und repräsentiert sich dem Bewusstsein zwischen einem Teil des Ichs and der kritischen Konflikt Instanz].

بينما يتوقع المرء أن ارتداد الليبيدو، انسحابه إلى الوعي (وانسحاب الأزدواجية إلى الوعي أيضاً) هو إخفاق في التعبير، يبدو العكس هو الصحيح. فلا تأخذ الميلانخوليا شكلاً واعياً إلا في حالة حدوث انسحاب كهذا. إن انسحاب الليبيدو أو ارتداده يُقدم إلى الوعي بوصفه صراعاً بين أجزاء الأنما؛ وفي الواقع، لا تمثل الأنما في هذه الأجزاء إلا شريطة حدوث هذا الانسحاب أو الارتداد. إذا تسببت الميلانخوليا في انسحاب الأزدواجية أو ارتدادها، وإذا أصبحت هذه الأزدواجية واعية من خلال تمثيلها بوصفها أجزاء متعارضة من الأنما، وكان هذا التمثيل ممكناً بشرط هذا الانسحاب، فسيترتب على ذلك أن سيعتمد هذا التمييز التضارسي بين الأنما والأنما العليا على الميلانخوليا. تُتسع الميلانخوليا إمكانية تمثيل الحياة النفسية. إن الإبطال الذي سُحب - الذي قد يعني التغلب على فقد من خلال الارتباط بموضوع بديل - يعود الظهور داخلياً من جديد، وبوصفه تمثيلاً، وإلغاء للموضوع وحفظاً له، وجموعة من "آثار الكلمات" (باستخدام مصطلحات فرويد)، يصبح التمثيل التحليلي النفسي للحياة النفسية.

إلى أي مدى تمثل الميلانخوليا أزدواجية غير قابلة للتمثيل من خلال أسطرة التضاريس النفسية؟ إن التمثيل نفسه متورط في الميلانخوليا، متورط في محاولة إعادة تمثيل ما يكون على مسافة لانهائية من موضوعه. وبصورة أكثر تحديداً، توفر الميلانخوليا شرط إمكانية التعبير عن التضاريس النفسية،

عن الأنما في علاقتها التأسيسية بالأنا العليا ومن ثم بالأنا نفسها. على الرغم من أن الأنما هي نقطة انطلاق اللييدو الذي سينسحب لاحقاً إلى الأنما، لكن يبدو الآن أن الأنما لا يمكن أن تظهر كموضوع للوعي إلا عند هذا الانسحاب، فتظهر حينها كشيء يمكن تمثيله تماماً، أكان ذلك كنقطة انطلاق أم كموقع للعودة. في الواقع، إن عبارة "الانسحاب إلى الأنما" هي نتاج ذو مفعول رجعي للعملية الميلانخولية التي تدعى وصفها. وعليه، هي لا تصف، بالمعنى الدقيق للكلمة، عملية نفسية مؤسسة مسبقاً، بل تظهر بأسلوب مختلف كتمثيل مشروط بالانسحاب الميلانخولي.

تشير هذه النقطة الأخيرة سؤالاً عن حالة التضاريس النفسية المتفشية في هذا المقال وغيره من مقالات فرويد. وعلى الرغم من أنها قد تتوقع أن تفهم مثل هذه التضاريس على أنها جهاز توضيحي للتحليل النفسي، لا على أنها أحد أعراضه النصية، يشير فرويد إلى إمكانية إرجاع التمييز ذاته بين الأنما والأنما العليا إلى الأزدواجية التي تنسحب أولاً من الوعي ثم تعاود الظهور كتضاريس نفسية تفصل فيها "الفاعلية النقدية" عن الأنما. ويشير بصورة مماثلة وواضحة، في مناقشته حول الاضطهاد الذاتي للأنا العليا، إلى الضمير واصفاً إياه بـ"أحد المؤسسات الرئيسية للأنا".

من خلال تلقيه الواضح بالمجاز الخاص بمحاجل السلطة المبني اجتماعياً، لا تدلنا إشارة فرويد، أي إشارته إلى الوعي بوصفه "أحد المؤسسات الرئيسية للأنا" (٢٤٧)، على الضمير الذي يؤسس ويُسَّع ويُحْفَظ داخل دولة ومنظمة كبيرتين فحسب، بل تدلنا أيضاً على إمكانية الوصول إلى الأنما وأجزائها المختلفة من خلال لغة مجازية تسبُّ البنية والمحتوى

الاجتماعيين إلى هذه الظواهر النفسية المفترضة. على الرغم من أن فرويد يبدأ مقالته بالإصرار على "الطبيعة النفسية" المُسلَّم بها (٢٤٣) للميلانخوليا والخداد المطروحين في المقالة، فإنه يقدم أيضاً مجازات اجتماعية لا تحكم الأوصاف التضاريسية للعملية الميلانخولية فحسب، بل تُبطل ضمنياً أدعاءه لتقديم تفسير محدد نفسي المنشأ لهذه الحالات النفسية. يصف فرويد "الجزء من الأنما [الذى] يضع نفسه قبلة الآخر، ويعاكمه نقدياً، وإن صع التعبير، يتخده كموضوع له". تُعدّ الفاعلية النقدية "منشقة" عن الأنما، ما يشير إلى أن هذه القدرة لم تكن منفصلة سابقاً. يبدو أن طريقة انقسام الأنما إلى أجزاء هي جزء من المشهد الأسطوري الغريب الذي تفتحه الميلانخوليا، هي انسحاب الشحنة النفسية من الموضوع إلى الأنما، والظهور اللاحق لتمثيل النفس من حيث الانقسامات والأجزاء الذي يعبر عن الازدواجية والعداوة الداخلية. لا تمثل هذه التضاريس عَرَضاً من أعراض ما تسعى إلى تفسيره؟ كيف تُفَسِّرُ بخلاف ذلك استبطان النفس وتعبيره هنا كمشهد للانقسام والمواجهة؟ هل ثمة نص اجتماعي ضمني في هذا الأداء التضارisi للحياة النفسية، نص اجتماعي يجعل العدائية (خطر توجيه الأحكام) ضرورة بنوية للنموذج التضارسي الذي ينبع عن الميلانخوليا وعن انسحاب التعلق؟

تصف الميلانخوليا عملية يُفقد فيها موضوع خارجي أو مثال أعلى، ويؤدي رفض ذلك الارتباط بموضوع أو مثال أعلى كهذا إلى انسحاب الموضوع إلى الأنما، واستبدال الموضوع بواسطة الأنما، وإقامة عالم داخلي تنفصل فيه الفاعلية النقدية عن الأنما وتشعر في اتخاذ الأنما كموضوع لها.

يوضح فرويد في واحد من نصوصه الشهيرة أن الاتهامات التي يوجهها الفاعل النقيدي إلى الأنما تشبه بصورة كبيرة الاتهامات التي توجهها الأنما إلى الموضوع أو المثال الأعلى. هكذا، تنتص الأنما كلاً من حب الموضوع والغضب على الموضوع. تبدو الميلانخوليا كعملية استبطان، حيث يمكن المرء أن يقرأ آثارها على أنها حالة نفسية استبدلت العالم الذي نعيش فيه بنفسها فعلياً. إذاً، يبدو أن تأثير الميلانخوليا يتمثل في فقد العالم الاجتماعي، وإخلال العلاقات الخارجية بين الفاعلين الاجتماعيين محل الأجزاء والعداوات النفسية: "تحول فقد الموضوع إلى فقد الأنما وتحول الصراع بين الأنما والحبيب إلى شقاق بين فاعلية الأنما النقدية والأنما التي عدّها الناهي" (٢٤٩).

يُفقد الموضوع، فتسحب الأنما الموضوع إلى داخلها. وعليه، يكون الموضوع المسحوب سحرياً بالفعل، أثراً من نوع ما، بمثيل الموضوع، لكنه ليس الموضوع ذاته، فهو في النهاية لم يعد موجوداً. إن الأنما التي إلى داخلها "تحلّب" هذه البقية ليست ملجأً للموضوعات الجزئية المفقودة، على الرغم من وصفها أحياناً بهذه الطريقة. إن الأنما "تُعدّ بالناهيي"، أي تُعدّ بحكم امتصاص الموضوع أو سحب شحتها النفسية الخاصة إلى نفسها. ومع ذلك، فإن "ثمن" هذا الناهي هو انقسام الأنما إلى الفاعلية النقدية والأنما بوصفها موضوعاً للنقد والحكم. هكذا تظهر العلاقة بالموضوع من جديد "في" الأنما، لا كحدث عقلي أو تمثيل مفرد فحسب، بل كمشهد للتوبیخ الذاتي الذي بعيد تشكيل تضاريس الأنما، كخيال للانقسام والحكم الداخليين يهيكل ببساطة تمثيل الحياة النفسية. الآن أصبحت الأنما تمثل

الموضع، والفاعلية النقدية تمثل غبظ الأنـا المـنـكـر الذي يـجـسـد بـوـصـفـه فـاعـلـيـة نـفـسـيـة مـفـصـلـة عـنـ الأنـا نـفـسـهـاـ. هـذـاـ الغـيـظـ، وـهـذـاـ التـعـلـقـ الـذـيـ يـنـطـوـيـ عـلـيـهـ، "يـنـقلـبـانـ عـلـىـ"ـ الأنـاـ، لـكـنـ مـنـ أـيـنـ؟

مع ذلك، فإن بعض السمات المحددة اجتماعياً للميلانخوليا، بما في ذلك "ال التواصلية"، تشير إلى أن الميلانخوليا ليست حالة نفسية انطوانية. في الواقع، تُتَسَعَ الميلانخوليا بقدر ما يُجْبِبُ العالم الاجتماعي بواسطة العالم النفسي، بقدر ما ينتقل الارتباط من الموضوعات إلى الأنـاـ، ولا يحدث ذلك من دون تلـوـثـ المـجـالـ النفـسـيـ بـالـمـجـالـ الـاجـتـمـاعـيـ المـهـجـورـ. يـشـرـحـ فـرـوـيدـ أنـ الآـخـرـ المـفـقـودـ لـاـ يـجـلـبـ بـيـسـاطـةـ إـلـىـ دـاـخـلـ الأنـاـ كـمـاـ يـأـوـيـ المـرـءـ كـلـبـاـ ضـالـاـ. إنـ فـعـلـ الـاسـبـطـانـ (ـالـذـيـ يـجـبـ فـهـمـهـ بـوـصـفـهـ خـيـالـاـ، لـاـ عـمـلـيـةـ^(١٨))ـ يـحـوـلـ المـوـضـوـعـ (ـقـدـ يـسـتـخـدـمـ المـرـءـ مـصـطـلـحـ إـيـطـالـ Aufhebungـ لـثـلـ هـذـاـ التـحـولـ)ـ؛ حـيـثـ يـنـقـلـ الآـخـرـ إـلـىـ الدـاـخـلـ وـيـحـوـلـ إـلـىـ الأنـاـ، وـمـنـ أـجـلـ ذـمـ الأنـاـ، تـسـتـسـعـ الـفـاعـلـيـةـ النـقـدـيـةـ...ـ الـتـيـ تـسـمـيـ عـادـةـ بـالـضـمـيرـ". يـتـجـ شـكـلـ مـنـ أـشـكـالـ الـانـعـكـاسـيـةـ الـأـخـلـاقـيـةـ حـيـثـ تـشـطـرـ الأنـاـ نـفـسـهـاـ لـتـوـفـرـ مـنـظـورـاـ دـاخـلـيـاـ تـسـتـطـيـعـ مـنـ خـلـالـ الـحـكـمـ عـلـىـ نـفـسـهـاـ. لـقـدـ تـبـيـنـ أـنـ هـذـهـ الـعـلـاقـةـ الـانـعـكـاسـيـةـ الـتـيـ مـنـ خـلـالـهـاـ تـصـبـحـ الأنـاـ مـوـضـوـعـاـ لـنـفـسـهـاـ هـيـ عـلـاقـةـ مـنـسـجـةـ وـمـتـحـولـةـ مـعـ الآـخـرـ المـفـقـودـ؛ـ وـيـدـوـ أـنـ الـانـعـكـاسـيـةـ بـهـذـاـ الـمـعـنـىـ تـعـتـمـدـ عـلـىـ الـعـمـلـيـةـ الـمـيلـانـخـولـيـةـ السـابـقـةـ.ـ مـنـ خـلـالـ هـذـهـ الـعـمـلـيـةـ تـصـوـرـ الأنـاـ أـيـضاـ عـلـىـ أـنـهـ تـمـلـكـ صـوتـاـ،ـ يـبـدـوـ ضـرـورـيـاـ التـعـبـيرـ عـنـ التـوـبـيـخـ الـذـانـيـ صـوتـاـ فـيـ المـيلـانـخـولـيـاـ،ـ بـحـيـثـ لـاـ يـكـوـنـ هـذـاـ التـعـبـيرـ ذـاتـيـاـ فـحـسـبـ،ـ بـلـ أـيـضاـ فـيـ حـضـورـ الآـخـرـيـنـ.ـ إـنـ تـوـبـيـخـ الأنـاـ لـذـاعـهـاـ لـيـسـ مـجـرـدـ مـحاـكـاـةـ لـلـتـقـرـيـعـ الـذـيـ وـجـهـهـ الشـخـصـ المـفـقـودـ إـلـىـ

الأنماض فيها ماضٍ عادةً، بل هو بالأحرى تفريغ موجه نحو الآخر الذي ينقلب الأن على الأن.

قبل أن ننظر عن كثب فيها يعنيه "انقلاب الشيء على نفسه" بهذه الطريقة، يبدو منهاً أن نلاحظ أن الشكل النفسي للانعكاسية الذي تعرّب عنه الميلانخولي يحمل أثر الآخر في داخله بوصفه نشاطاً اجتماعياً مخفياً، وأن أداء الميلانخولي الذي يُعدُّ التعبير الصوتي الواقع للتوبیخ الذاتي أمام الآخرين يسبب انعطافاً يربط الميلانخولي إلى النشاط الاجتماعي المفقود أو المسحوب. في الميلانخولي، لا يقتصر فقدان الآخر أو على المثال الأعلى، بل يفقد أيضاً العالم الاجتماعي الذي أصبح فيه هذا فقدان ممكناً. لا تكتفي الميلانخولي بسحب الموضوع المفقود من الوعي، بل تسحب إلى النفس تكويناً للعالم الاجتماعي أيضاً. هكذا تصبح الأنماض "حكومة" ويكون الضمير إحدى "مؤسساتها الكبرى"، وذلك تحديداً لأن الحياة النفسية تسحب العالم الاجتماعي إلى داخلها في محاولة لإلغاء فقدان الذي يتطلبه هذا العالم. في الميلانخولي تصبح النفس الموضوع الذي لا يوجد فيه فقد ولا، في الواقع، نفي. ترفض الميلانخولي الاعتراف بالفقد، وبهذا المعنى "تحافظ" على موضوعاتها المفقودة كنتائج نفسية.

يشير فرويد إلى السلوك الاجتماعي للميلانخولي مؤكدًا على سمة الكشف الذاتي الواقع: "لا ينصرف الميلانخولي بالطريقة نفسها التي ينصرف بها شخص يسحقه الندم والتوبیخ الذاتي. تكون مشارع الخزي مفقودة... أو... غير ظاهرة... قد يشدد المرء على وجود سمة لدبه معاكسة تقريرياً للتواصل الملاع الذي يجد الرضا في الكشف الذاتي" (٢٤٧). تحافظ

الميلانخولي على علاقة غير مباشرة ومنحرفة مع النشاط الاجتماعي الذي ينسحب منه. لو كان الأمر باليد لنجد المرأة بالآخر المفقود - بسب رحيله، إن لم يكن لسبب آخر. تجليقاً لرغبة يجول شكلها، أي الشرط السابق، دون إنجاز من هذا القبيل، لا يسعى الميلانخولي إلى عكس الزمن وإعادة تنصيب الماضي الوهمي حاضراً فحسب، بل يسعى أيضاً إلى احتلال كل منصب ومن ثم الحيلولة دون فقد المخاطب. لو كان الأمر بيده لقال الميلانخولي شيئاً، لكنه لم يفعل، وهو يؤمن الآن بالسلطة الحافظة للصوت. عيناً يقول الميلانخولي الآن ما كان يتمنى قوله سابقاً، مخاطباً نفسه فحسب، بوصفه الشخص الذي انفصل بالفعل عن نفسه، لكن سلطته في مخاطبة الذات تعتمد على هذه الخسارة الذاتية. هكذا يتخذ الميلانخولي جُحراً له في اتجاه يعاكس ذلك الذي قد يجد فيه أثراً حديثاً للآخر المفقود كمحاولة لتسوية فقد من خلال الاستبدالات النفسية ومضاعفة فقد أثناء تقدمه. من خلال الإخفاق في المخاطبة، الإخفاق في الحفاظ على الآخر من خلال الصوت المخاطب، تظهر الميلانخولي كشكل تعويضي من الترجسية السلبية: أشتمني، فأعيد تأهيل الآخر في شكل ازدواجيتي الداخلية. أرفض الحديث عن الآخر أو معه، لكنني أتحدث كثيراً عن نفسي، فأترك أثر الانكسار الناتج عنها لم أقله للآخر أو عنه. كلما اشتد حظر التعبير، زاد التعبير عن الضمير.

كيف يمكن لشكلة فقد اللاوعي، فقد المفوض، التي تميز الميلانخولي أن تعيينا إلى مشكلة العلاقة بين النفسي والاجتماعي؟ بخبرنا فرويد أن ليس ثمة لاوعي في كل ما يتعلق بالفقد في الحداد. أما في

الميلانخوليا، فيؤكّد، "يُسحب فقد الموضع من الوعي": ليس الموضع ما يُفقد فحسب، بل فقد ذاته يُفقد أيضاً، يُسحب ويُمحقّظ في الزمن المعلق للحياة النفسية. بكلمات أخرى، يقول الميلانخولي: "لم أفقد شيئاً".

يُفهم عدم القدرة على توصيف فقد وغثيله على أنه تناه في الضمير. ففي حين يتوقع المرء أن يتضاءل الضمير وينلاشى بسبب قوة الحظر المفروض خارجياً، تبدو قوة الضمير مرتبطة ارتباطاً شديداً بتنظيم العدائية، خدمةً لرفض الاعتراف بالفقد الذي سبق وحصل، لرفض فقد الزمان الذي سبق وانقضى. تبدو أخلاق النفس على نحو غريب وكأنها مؤشر على حزن النفس المحبط وغضبها المستغلق. وعليه، إذا كانت إعادة تأسيس العلاقة بين الميلانخوليا والحياة الاجتماعية ضرورية، فينبغي عدم قياسها من خلال التعامل مع التوبيخ الذاتي للضمير على أنه استبطان محاك للتوجيه الذي توجّهه المثلثيات الاجتماعية للحكم أو الحظر. بدلاً من ذلك، تظهر أشكال من السلطة الاجتماعية لتنظيم فقد الذي يمكن أو لا يمكن الحزن عليه؛ حين يُبَذَّل الحزن اجتماعياً قد نجد ما يغذي العنف الداخلي للضمير.

على الرغم من أن السلطة الاجتماعية تنظم أنواع فقد التي لا يمكن الحزن عليها، فإنها ليست فعالة دوماً بالقدر الذي تنتفع إليه. لا يمكن إنكار فقد إنكاراً كاملاً، لكنه لا يظهر بطريقة يمكن تأكيدها تأكيداً مباشراً أيضاً. إن "شكاوى" الميلانخولي تكون مضللة باستمرار، لكن في هذا التضليل يكمن نص سياسي ناشئ. يُنسب ألم فقد إلى الشخص الذي يختبر فقد، وعند هذه النقطة يُفهم فقد بوصفه خطأ أو إصابة تستحق التعويض؛ يسعى المرء إلى التعويض عن الأضرار التي أُلحقت به، لكنه يسعى إلى تعويضها من نفسه وليس من أي أحد آخر.

لا يمكن العثور على عنف التنظيم الاجتماعي في الأفعال أحادية الاتجاه، وإنما في المسار الدائري الذي تنهى فيه النفس نفسها بانعدام القيمة. لا شك أن هذا عرض غريب وغامض للحزن المعلق. لماذا يفضي انسحاب الآخر المفقود إلى الأنما، ويفضي رفض الاعتراف بالفقد إلى الحرمان من الأنما؟ هل تُعاد موضعه فقد بطريقة تبطل الأنما من أجل حفظ الموضوع نفسياً؟ يبدو الانخفاض في تقدير الذات الذي يميز الميلانخولي ناتجاً عن جهود جباره تبذلها الفاعلية النقدية من أجل تجريد الأنما من الاحترام. لكن يمكن المرء أن يقول بالمثل إنه ليس ثمة ارتفاع أو انخفاض في احترام الذات قبل عمل هذه الفاعلية النقدية، ليس ثمة "تقدير" يتسمى إلى الأنما قبل انقسامها إلى الأنما والأنما العليا. وقبل عمل الفاعلية النقدية، سيكون صعباً قياس الأنما مقارنة بالمثال الأعلى، وهو حكم يفترض مسبقاً وجود فاعلية نقدية ربما توافق أو لا توافق على الحالة الأخلاقية للأنا. بهذا المعنى، يبدو أن تقدير الذات ناتج عن الفاعلية النقدية التي يتحمل أن تُدمر بواسطتها.

يشير فرويد إلى إعادة موضعه فقد في داخل الأنما حين يصف الأنما بأنها فقيرة ومحتجة، حيث يقول "تحول فقد الموضوع إلى فقد الأنما" (٢٤٩). يبدو واضحاً أن فقد في الأنما هو فقد لمثال أعلى، وكما يقول فرويد في أعماله اللاحقة، إن أحكام الضمير تعمل بطريقة تحمل الأنما العليا تقسيم الأنما بالمقارنة مع الأنما المثالية. تكون الأنما فقيرة حين تُقارن بهذه الأنما المثالية، و"الفقد" الذي تعانيه الأنما هو فقد عدم قابلتها للقياس مع المثال الأعلى التي يُحكم عليها من خلاله. من أين يأتي هذا المثال الأعلى؟ هل تصنمه الأنما بشكل اعتباطي، أم أن هذه المثل العليا تحفظ بأثر المعايرة والتنظيم

الاجتماعيين؟ يشير فرويد إلى أن الميلانخوليا ليست مجرد استجابة للموت، بل هي استجابة للأوامر الأخرى للفقد، بما في ذلك "الإهانات وخيبات الأمل" (٢٥٠). وحين يقدم فرويد الفكرة القائلة إن كلاً من الحداد والميلانخوليا يمكن أن يكون استجابة لفقد مثال أعلى كـ"البلد" وـ"الحرية"، يوضع من خلال تناول هذه الأمثلة أن هذه المثل العليا ذات طابع اجتماعي.

يبدو واضحاً أن المثل العليا التي تحكم إليها الأنما هي تلك التي من خلالها يُحكم عليها بأنها محتاجة. يقارن الميلانخولي نفسه بحسد مع هذه المثل العليا الاجتماعية. إن كانت هذه المثل العليا تقديسات نسبة لموضوعات كانت خارجية في السابق، فيبدو واضحاً أيضاً أنها هدف للعدائية. في الواقع، ربما نسأل هل يُعدُّ الموقف الذي وُجّهت فيه الأنما من طرف المثال الأعلى انعكاساً لموقف سابق وَبَعْثَتْ فيه الأنما المثال الأعلى؟ أليس العنف النفسي للضمير إدانة انكسارية للأشكال الاجتماعية التي جعلت أنواعاً معينة من فقد غير جديرة بالحزن عليها؟

وعليه، يشير فقدُ الذي لا يمكن التصرّح به الغضب ويلدُ الأزدواجية، ويغدو فقداً "في" الأنما المجهولة والمشتبه والتي تحرض على الطقوس العامة لتنويع الذات. يكتب فرويد عن الحداد قائلاً، "يدفع الحدادُ الأنما إلى التخلُّي عن الموضوع من خلال إعلان موت الموضوع" (٢٥٧). في النتيجة، ترفض الميلانخوليا الإدلاء بأي تصريح من هذا القبيل، وترفض الكلام، وتعلّق "قرار الواقع الذي يقول إن الموضوع لم يُعد موجوداً" (٢٥٥). مع ذلك، فنحن نعلم أن الميلانخوليا "كثيرة الكلام"،

ما يشير إلى أن كلامها ليس قراراً ولا بياناً (نوكيدياً)، بل هو كلام ملتو وغير مباشر. ما لا يمكن للميلانخولي التصرّع به هو ما يحكم كلام الميلانخولي - عدم قابلية للنطق ينظم مجال ما هو قابل للنطق.

"يبدو فقد الذي يختبره الميلانخولي محيراً بالنسبة لنا لأننا لا نستطيع أن نرى ما الذي يجعله يستحوذ على الميلانخولي تماماً" (٢٤٧). ما لا يمكن نطقه بشكل مباشر هو أيضاً ما يُعَدُّ محظوظاً عن الأنظار، ما يُعَدُّ غالباً عن المجال البصري الذي نظم الميلانخوليا. تُبعد الميلانخوليا عن الأنظار؛ تستحوذ على ما لا يمكن أن تتكيف معه الرؤية، ما يقاوم الظهور في العلن، ما لا يُرى ولا يُعلَّم. وبقدر ما يبدو هذا فقداً خاصاً وغير قابل للعلاج، ينطلق الميلانخولي على نحو غريب، ويحاول أن "يتكلم بإصرار ويجد الرضا في كشف الذات" (٢٤٧). يُصرّ على الإفشاء بالأنما منعدمة القيمة. ويبيّن الكلام الميلانخولي، الذي لا يُعَدُّ قراراً ولا بياناً، غير قادر على نطق فقده. ما بصرّح به الميلانخولي، أي تصرّيجه بأنه عديم القيمة، يُحدّد فقد بمجرد مشاهدة الآنا، ويستمر تالياً في الإخفاق في تحديد فقد. يحلّ التوبيخ الذاتي محل التخلّي، ويصبح رمزاً لرفضه.

إن تنامي الضمير في ظل هذه الظروف يشهد على حالة فقد غير المعلنة. تصبح الآنا أخلاقية بشرط فقد الذي لم يُحزن عليه. لكن ما هي الشروط التي تسمح لنا بأن نحزن أو لا نحزن على فقد؟

لا تنقل الآنا الموضوع إلى الداخل فحسب، بل تنقل معه عدائة تجاه الموضوع. وكلما زاد إدخال هذا الموضوع، تضاعفت الإهانة الذاتية وأصبحت الآنا أفقراً: يتغلب التوبيخ الذاتي التخييلي على الغريزة التي تُجبر

كل كائن حي على الحياة" (٢٤٦). إن العدائية المنقلبة على الأنما لدتها القدرة على منافسة الرغبة في الحياة والتغلب عليها. عند هذه المرحلة في النظرية الفرويدية، تُستمد العدائية الموجّهة نحو الذات من العدائية الموجّهة خارجياً نحو الآخر. لكن يمكن المرء أن يلحظ في هذه الصياغة بدايات التفكير في الدافع الذي يُزعم بأنه يتعارض مع مبدأ اللذة، والذي يُشار إليه لاحقاً باسم دافع الموت.

في الميلانخوليا، تُصاب الأنما بشيء من الفقد أو التخلّي الذي من خلاله يُحدّد الموضوع، ذلك التخلّي الذي يكون مرفوضاً، ولأنه مرفوض فقد استُدِّمَح. بهذا المعنى، يقتضي رفض الفقد أن يصبح المرء ذاته الفقد. إذا لم تستطع الأنما قبول فقد الآخر، فإن الفقد الذي يمثله الآخر يصبح الفقد الذي يميّز الأنما: تصبح الأنما محتاجة وفقرة. إن الفقد المتكتَّب في العالم يصبح النقص المميز في الأنما (انقسام يُدلّ عليه من خلال عمل الاستبطان الضروري).

بهذه الطريقة، تعمل الميلانخوليا في اتجاه يعكس النرجسية بصورة مباشرة. ومن خلال ترديده عبارة "ظل الموت" من الكتاب المقدس، وهي الطريقة التي يفرض بها الموت وجوده على الحياة، يشير فرويد إلى أنه في الميلانخوليا "يسقط ظل الموضوع على الأنما" (٢٤٩). في مقالات لا مكان حول النرجسية، تُعكس الصياغة بشكل مهم: يسقط ظل الأنما على الموضوع.^(٤) تستمر النرجسية في السيطرة على الحب، حتى حين تفسح النرجسية المجال ظاهرياً لحب الموضوع: مازلت أجد نفسي هناك في موقع الموضوع، ما زلت أجد غيابي. تُعكس هذه الصياغة في الميلانخوليا: في مكان

الفقد الذي يمثله الآخر، أجد أنني ذلك فقد الفقير والمحاج. في الحب النرجسي، يُصاب الآخر بوفتي. في الميلانخوليا، أصابُ بفقد الآخر.

يشير هذا التعارض بين الميلانخوليا والنرجسية إلى نظرية الدافع المزدوج. إن موقف فرويد واضح حول ضرورة فهم الميلانخوليا جزئياً على أنها اضطراب نرجسي. حيث تتحدر بعض سماتها من النرجسية، وتحدر سمات أخرى من الحداد. في هذا الادعاء، يبدو أن فرويد قد وضع الحداد حداً للنرجسية، أو ربما وضعه اتجاهها مضاداً لها. إن ما يقوّض الأنماط في الميلانخوليا هو فقد خارجيٌّ في الأصل، لكن في كتاب الأنماط والصوْر أدرك فرويد أن الميلانخوليا تعمل بصورة محتملة في خدمة دافع الموت. يسأل فرويد، "كيف تصبح الأنماط العليا إذاً في الميلانخوليا مكاناً جاماً لغرائز الموت؟"^(٥٣) كيف يمكن أن تعمل تأثيرات الميلانخوليا المقوّضة للأنماط، تلك التأثيرات التي تتغلب على "الغريرة التي تجبر كل كائن حي على الحياة" في خدمة دافع يسعى إلى التغلب على الحياة؟ علاوة على ذلك يشير فرويد إلى أن "العنف الذي لا يرحم" للضمير يبين أن "ما يسيطر على الأنماط العليا هو، إن صح التعبير، ثقافة نقية لغريرة الموت"^(٥٤). إذاً، في الميلانخوليا، وفقاً لهذه النظرية المتقحة المنشورة في كتاب الأنماط والصوْر، سيكون مستحيلاً فصل دافع الموت عن الضمير المتأمني من خلال الميلانخوليا. في كلتا الحالتين، تخاطر الأنماط بسماتها في مواجهة فعلها في أن تعيش في مستوى المعايير المشفرة في الأنماط المتألمة. فتناسب العدائية التي توجهها نحو ذاتها جزئياً مع العدائية الموجهة نحو الآخر الذي تتمكن من السيطرة عليه.

في هذا الوصف للميلانخوليا، تظهر الانعكاسية، كما يرى نينشه، كعدائية منقولة من مكانها. وكما رأينا، وفقاً لمقالة فرويد "المحدد والميلانخوليا"، تمثل العدائية بصورة أساسية في العلاقة بالأخر، ولا تكون علاقة بالنفس إلا بصورة ثانوية فحسب. يلاحظ فرويد أن لا بد للشخص الانتحاري أن يكون قد اختبر سابقاً دافع قاتلة، ويشير إلى أن التعذيب الذاتي يشبع السادية والكراءة. فقد اختبر المرء هذين الدافعين "المنقلين على الذات" (٢٥١) - "eine Wendung gegen die eigene Person erfahren haben". إن الازدواجية التي تحتوي هذه العدائية تقسم الشحنة النفسية، فتنتشر الشحنة بعد ذلك على أجزاء: جزء من الشحنة النفسية الشهوانية يرتد إلى التماهي، والجزء الآخر إلى السادية. وبوصفهما جزأين داخليين من الأنما، يستهدف الجزء الساديُّ الجزء التماهي، فتستمر الدراما النفسية العنيفة للأنا العليا. يبدو أن فرويد يفترض الازدواجية في مشهد فقد الرغبة في أن يموت أو يرحل الآخر (رغبة تحرّضها أحياناً رغبة الأنما في أن تعيش، وأن تفك تالياً ارتباطها بها مضى وانتهى). يفسر فرويد هذه الازدواجية على أنها مثال على السادية ورغبة في الحفاظ على الآخر في الذات في آن معاً. ليس تعذيب الذات إلا تلك السادية المرتدة إلى الأنما التي تشفّر وتختفي الرغبة المزدوجة في حفظ الموضوع وقهره. يقول فرويد، إن العقاب الذاتي هو "الطريق الدائري للسادية"، ويمكنا أن نضيف، إنه المسار الدائري للتماهي أيضاً.

يبدو موقف فرويد واضحاً فيما يتعلق بالسادية التي يجدها سابقة على المازوخية. (لكن تركيزه اللاحق على دافع الموت سيعكس هذه المعادلة). إن التعبيرات العدائية الانعكاسية تُسَمَّد دوماً من تلك التعبيرات الموجّهة إلى

الخارج. يكتب فرويد، لقد عرفنا لمدة طويلة أنه "لا يمكن للعصابي أن يحمل أفكاراً انتحارية إلا إذا كانت هذه الأفكار مرتبطة إليه من دوافع قاتلة تجاه الآخرين" (٢٥٢). تأخذ الآنا نفسها كموضوع بدلأً منأخذ الآخر كموضوع. في الواقع، تأخذ الآنا نفسها كموضوع أولاً بشرط أن تكون قد أخذت الآخر كموضوع سابقاً، فتصبح الآخر النموذج الذي من خلاله تفترض الآنا حدودها كموضوع لنفسها - نوع من المحاكاة، لا يختلف عن وصف ميكيل بورش جاكوبسن،^(١١) الذي من خلاله يتتج النشاط المحاكى الآنا كموضوع على هيئة الآخر. تؤدي المحاكاة في الميلانخوليا هذا النشاط بوصفه دمجاً للآخر "في الآنا". إنها محاولة للحفاظ على الآخر وإخفاء المدانية تجاه الآخر في الوقت نفسه.

يبدو واضحاً أنه ما من نظرية فرويدية تفترض أسبقية أو أولوية الآنا يمكنها أن تفسر الطريقة التي تصبح فيها الآنا موضوعاً بشرط استبطان العدائية ورفض فقد. تؤسس الميلانخوليا الأساس الضعيف للآنا وتشير إلى مكانتها كأداة احتواء. تصبح أهمية الآنا الاحتوائية واضحة حين نفك في مجازات فرويد الاجتماعية الصريحة في هذه التوصيفات. يشير هومي بابا (Homi Bhabha) في أحد نصوصه إلى أن جوهر الخلاف هو تشابه سياسي معين. "يتتج رد الفعل... الميلانخولي... عن تركيبة عقلية تمردية، تحول من خلال عملية معينة إلى حالة منسحقة من الميلانخوليا" (٢٤٨).

يناقش بابا أن الميلانخوليا ليست شكلاً من أشكال السلبية، بل شكل من أشكال التمرد الذي يحدث من خلال التكرار. والكتابية. يقلب الميلانخولي على نفسه لائحة الاتهامات التي سيوجهها إلى الآخر؛ وكما يشدد بابا، إن "دمج" الآخر هو "عدم دمج السيد". وإذا يؤكد أن

"القانون يُدفن كالفقد عند تحوله إلى سلطة مثالية"، يدافع بابا عن أن الميلانخوليا تنافس مثالية تلك السلطة بدمجها إليها بصورة خاصة.^(١٢) تُدمج مثالية السلطة في مكان آخر، ولا تكون مرتبطة بأي معنى مطلق بشكل واحد من أشكال القانون.

إن الميلانخوليا عبارة عن تمرد أخذ وُسْعًا. ومع ذلك فهي ليست قضية ثابتة؛ فهي تستمر كنوع من "العمل" الذي يجري عن طريق الانحراف. تجلى سلطة الدولة في الأفعال النفسية للاستحواذ على غضب التمرد. إن "الفاعلية النقدية" للميلانخوليا هي أداة اجتماعية وسياسية في آن معاً. لا يشبه هذا الضمير الأناني بساطة سلطة الدولة العسكرية على مواطنها؛ فالدولة تُنمّي الميلانخوليا بين مواطنها كطريقة لإخفاء سلطتها المثالية وإزاحتها. هذا لا يعني أن الضمير هو مجرد غشيل للدولة؛ بل على العكس، هو نقطة تلاشي سلطة الدولة ومثاليتها النفسية، وبهذا المعنى، هو اختفاؤها كموضوع خارجي. إن عملية تشكيل الذات هي عملية تصوير القوة الإلهائية للدولة غير مرئية - وفعالة - كمثالية الضمير. علاوة على ذلك، فإن دمج مثال "القانون" يؤكد العلاقة العَرَضية بين دولة معينة ومثالية سلطتها. يمكن أن تُدمج هذه المثالية دوماً في مكان آخر وتظل غير قابلة للقياس مع أي عملية من عمليات دمجها. إن عدم قابلية هذه المثالية للاختزال إلى أي شكل من أشكال الدمج لا يعني وجودها في المجال النوميني^{*} *noumenal* الذي يتجاوز التجسيدات المادية كافة. بالأحرى، تُعدُّ عمليات الدمج موضع لإعادة التعبير، شرطًا للعمل وربما التمرد.

* النومينون: مصطلح فلسي، يُقصد به الشيء في ذاته، أي الحقيقة التي تكمن وراء الظواهر.

يمكن استخلاص التمرد في الميلانخوليا من توجيه العدائية خدمةً للحداد، لكن أيضاً خدمةً للحياة بصورة ضرورية. وبوصفه أداة للإرهاب النفسي، يمتلك الضمير قوة الإدانة التي تشكل، بالمعنى الحرفي للكلمة، تهديداً لحياة المرء. يشير فرويد إلى أنه "كثيراً ما ينبع الضمير في دفع الأنما نحو الموت، إن لم تصد هذه الأخيرة طفانيه في الوقت المناسب بالتحول إلى هوس mania".^(١٤) يبدو أن الهوس هو التمرد الفعال للارتباط بالموضوع المفقود الذي يُحتفظ به في أفعال الضمير. لكن في الموس، "ما تغلب وتنتصر عليه الأنما يظل خفياً عنها".^(١٥) يُصدُّ الطاغية، لكنه لا يُقهر ولا يُستبعد. يشير الهوس إلى إيقاف الطاغية أو السيطرة عليه مؤقتاً بواسطة الأنما، لكن الطاغية يبقى محظياً - وغير معروف - بنبيوياً بالنسبة للنفس. من أجل حل الميلانخوليا التي تُعدُّ أكثر شمولاً من كل ما يمكن أن يقدمه الهوس، يشير فرويد إلى ضرورة القبول بـ"الحكم الواقعي" كي تصبح الميلانخوليا حداداً ويُقطع الارتباط بالموضوع المفقود. في الواقع، العدائية التي يوجهها الضمير نحو الأنما هي تهديداً ما يجب إعادة الاستحواذ عليه خدمةً للرغبة في الحياة: "إن ارتباط اللييدو بالموضوع المفقود يصطدم بالحكم الواقعي الذي يقول إن الموضوع لم يعد موجوداً؛ وفي مواجهة سؤال إن كانت الأنما ستلقى المصير نفسه، فإن الأنما مقتنة بالرضا النرجسي الذي تستمد من كونها في قيد الحياة لقطع ارتباطها بالموضوع الملغى".^(٢٥)

بالنسبة للميلانخوليا، فإن قطع الارتباط يكون بمنزلة فقد ثانٍ للموضوع. إذا فقد الموضوع تجسيده الخارجي بتحوله إلى نموذج مثالي نفسي، فإنه يفقد الآن مثالبته حيث تنقلب الأنما على الضمير، وتزيح نفسها

عن المركز. يُستبدل الحكم الواقعي بأحكام الضمير، حيث يشكل هذا الحكم معضلةً بالنسبة للميلانخوليا، معضلةً ما إذا كان يجب اللحاق بالموضوع المفقود إلى الموت أو اعتنام فرصة الحياة. أشار فرويد لاحقاً إلى إمكانية عدم قطع هذا الارتباط بالموضوع من دون "تصريح" مباشر بالفقد، وإلغاء قدسيّة الموضوع من خلال تجسيد العدائية خارجياً ضده: "وكما يدفع الحدادُ الآنا إلى التخلّي عن الموضوع من خلال إعلان موت الموضوع وإعطاء الآنا الدافع للعيش، كذلك يخفّ كل صراع ازدواجي من تعلق الليبيدو بالموضوع من خلال الاستخفاف به، الحط من قدره، بل وحتى إفاته، إن صح التعبير" (٢٥٧). إن "إفاته" الفاعلية النقدية يعكس المشهد الداخلي للضمير ويزكيه عن المركز ويمهّد الطريق لنجاية النفس. وبينما تتطوّي الميلانخوليا على "تحمّر ذاتي تخيلي..." بتغلب على الغريزة التي تجبر كل كائن حي على الحياة، يقتضي الانفصال عن الميلانخوليا انقلاباً على العدائية "المرتدة" التي تشكّل الضمير. ليس البقاء في قيد الحياة بالضرورة متعارضاً مع الميلانخوليا، بل هو ما تعلّقه الميلانخوليا (يتطلّب البقاء إعادة توجيه الغضب نحو الآخر المفقود، وتذهب قدسيّة الموت من أجل الحياة، والاستشاطة غضباً على الموتى حتى لا تلحق بهم).

على الرغم من أن هذا الغضب مطلوب لقطع الرابط الميلانخولي، فليس ثمة مهرب من الازدواجية ولا فصل نهائى للحداد عن الميلانخوليا. لقد قوبلت وجهة نظر فرويد القائلة بإمكانية التمييز بين الحداد والميلانخوليا بالرفض في مقالته التي تحمل هذا الاسم، وفي كتاب الآنا والمو أيضاً. إن

الازدواجية، التي حددت أولاً بوصفها رد فعل محتمل على فقد في مقال "الحداد والميلانخوليا"، تصبح في نهاية المقال الصراع الذي يحدّثه فقد بين الرغبة في الحياة والرغبة في الموت. على هذا النحو، فإن كلاً من الازدواجية وصراع الحياة والموت، بمصطلحات هيغلية، ناتجٌ عن فقدٍ ومحرّضٌ في الحقيقة بواسطة فقد. إذا تمكّنت الازدواجية من تمييز الميلانخوليا عن الحداد، واستلزم الحدادُ الازدواجية كجزءٍ من عملية التعامل معه، فليس ثمة حداد لا ينطوي على ميلانخوليا. وكما أشرت في الفصل السابق، ينال فرويد في كتاب *الأننا* وهو تشكّل الأننا من ارتباطها المفقودة، واستحالّة وجود الأننا من دون استبطان فقد المترافق مع الميلانخوليا. مع ذلك، لم يتبع فرويد الحالة العكسيّة لهذا الموقف، على الرغم من أن نظريته تومن إلى ذلك: إذا احتوت الأننا على عدائية تجاه الآخر الذي لم يعد موجوداً، فإن إعادة تمييز تلك العدائية خارجياً تؤدي إلى "إفراج" الأننا. إن الرغبة في الحياة ليست رغبة الأننا، بل هي رغبة تبطل الأننا في سياق ظهورها. سيُعدُّ "الإنقان" الذي نسميه الأننا نتيجةً لدافع الموت، وستفكّكُ الحياة، بطريقة نيتشوية، هذا الإنقان وتبدأ نمطاً معيشاً من الصيرورة يتنافس مع الحالة الراكلة والدافعية للأننا. لكن قصة الحداد لا يمكن اختزالها إلى قصة تنتصر فيها الحياة على الموت. فالديناميكية أعقد من ذلك. على الرغم من أن فرويد في عام ١٩١٧ لم يكن قد ميّز بعد بين مبدأ اللذة ودافع الموت، إلا أنه لاحظ أن الميلانخوليا لديها القدرة على إجبار الأننا على الموت. في عام ١٩٢٣، صرّح فرويد بأن الضمير، كما يعمل في الميلانخوليا، هو "مكان جامع" لدافع الموت. في الحداد، لا ينتصر مطلب الحياة على إغراء الموت، بل على

العكس من ذلك، تُنظم "دافع الموت" خدمةً لفصل الموضوع، لـ"إفباء" الموضوع من أجل الحياة. علاوة على ذلك، بقدر ما يستقر الموضوع بوصفه مثالية الضمير، وبقدر ما تقيّم الأنّا داخل هذا المشهد التضارسي، فإنّ كلاً من الضمير والأنّا يُبطل بالضرورة عن طريق هذا الادعاء المهلك للحياة. عليه، يكون دافع الموت ضروريًّا للبقاء في قيد الحياة؛ حيث يؤدي فطع الارتباط إلى تدشين الحياة في الحداد. لكن هذا "القطع" ليس نهائياً أو كاملاً. لا يسحب المرء مقداراً من اللييدو من موضوع معين لاستهاره في موضوع آخر. وبقدر ما نؤسس الميلانخوليا موقف الأنّا، والتمييز بين النفسي والاجتماعي، فإنّها تعمل أيضاً على جعل اللقاء المعرفي مع الغيرية ممكناً. ربما يُبطل إنتهاء الحزن الأنّا (بمعنى "فك ارتباطها" بالشحنة النفسية للضمير)، لكنه لا يقضى عليها. ليس ثمة قطعية مع التارikhية التأسيسية للفقد التي تشهد عليها الميلانخوليا (ربما باستثناء الاستجابة الهوسية التي تكون مؤقتة على الدوام). يمكن العثور على تارikhية الفقد في التاهي، في الأشكال ذاتها التي لا بد أن يتخذها الارتباط. ضمن هذه الرؤية، لا يمكن تصور "اللييدو" و"الارتباط" بوصفهما طاقات متداقة بحرية، بل بوصفهما يمثلان تارikhية لا يمكن استرجاعها استرجاعاً كاملاً.

في مقال "الحداد والميلانخوليا"، ظنَّ فرويد أنه ينبغي للمرء أن يقطع ارتباطاً ليصنع ارتباطاً آخر، أما في كتاب الأنّا والهو، فقد أوضح أنه ليس ممكناً إكمال الحداد والبدء في إنشاء ارتباطات جديدة إلا بشرط أن يصبح الآخر المفقود مستبيطناً. وبالتالي، ثمة نقطة هنا غير مُستكشفة تستحق الملاحظة: ليس ضرورياً أن يتخذ الاستبيان شكل الضمير العنيف الذي لا

يرحم، لكن أشكالاً معينة من الاستبطان، تلك التي لا تمثل دوماً في الدمج، ضرورية للبقاء في قيد الحياة.^(١١) في الواقع، بصر دريدا، وفرويد لاحقاً، على أن "الحداد هو الدمج التوكيدى للأخر، وأنه من حيث المبدأ ليست هناك نهاية للحداد".^(١٢)

في الواقع، قد يغضب المرء بسبب ارتباطه بالآخرين (وذلك لتغيير شروط الارتباط ببساطة)، لكن الغضب لا يقطع الارتباط بالغيرية، باستثناء ربما الغضب الانتحاري الذي يترك وراءه ملحوظة، كلمة أخيرة، ويفكك بذلك الرابط الخطابي. لا تتم العجالة لأن الأنما المستقلة تمارس استقلاليتها في مواجهة عالم موازٍ؛ بل على العكس، لا تظهر الأنما إلا من خلال تنشيط مثل هذا العالم. يُعدُّ البقاء في قيد الحياة اعترافاً بأثر فقد الذي يدشن ظهور الذات. إن الاعتقاد بأن الميلانخوليا مجرد "رفض" للحزن على فقد يصنع ربما ذاتاً كانتة من دون فقد، يصنع شخصاً يُسْطِّع إرادته ويسحبها طواعية. ومع ذلك، فإن الذات القادرة على الحزن متورطة في فقد الاستقلالية التي تفرضها الحياة اللغوية أو الاجتماعية؛ ولا يمكنها أن تنتج نفسها بشكل مستقل أبداً. من البداية، تكون هذه الأنما أنا مختلفة عن نفسها؛ ما تظهره الميلانخوليا هو أنه لا يمكن المرء أن يصبح شيئاً على الإطلاق إلا من خلال امتصاص الآخر. إن المصطلحات الاجتماعية التي تسمح بالبقاء في قيد الحياة، والتي تسائل الوجود الاجتماعي، لا تعكس أبداً استقلالية الشخص الذي يُدرك نفسه فيها، ويعْنَى فرصة لأن "يكون" موجوداً ضمن اللغة. في الواقع، من خلال تبديد فكرة الاستقلالية يصبح البقاء ممكناً، حيث تُحرر "الأنما" من النبذ الميلانخولي الاجتماعي. لا تنشأ "الأنما"

إلا من خلال "أثر" الآخر الذي يكون في لحظة الظهور بعيداً بالفعل. إن قبول استقلالية الذات يعني نسيان ذلك الأثر؛ وقبول هذا الأثر يعني الدخول في حداد لا يمكن أن ينتهي أبداً، فالقطع النهائي غير ممكن من دون انحلال الذات. هذا الاستبصار الذي تتيحه الميلات تخلويا حول قوة أثر الغيرية في إنتاج الأنما "على نحو خيالي"، كما يقول لاكان، لا يقتصر على أثر مجموعة معينة من الآخرين، على الطفل وأمه أو على أزواج ثنائية أخرى. في الواقع، قد يكون "الآخر" مثلاً، بلداً، مفهوماً للحرية، يُعَوَّض فيه فقد هذه المُثُل بالثالية الداخلية للضمير. ربما "يفقد" الآخر أو المثال الأعلى من خلال جعله غير قابل للوصف، أي يُفقد من خلال الحظر والنبذ: غير قابل للوصف، لا يمكن التصريح به، لكنه يظهر في مراوغة الشكوى وأحكام الضمير المتزايدة. يتطلب النص الاجتماعي الباهت، المضمن في التضاريس النفسية للازدواجية، نوعاً مختلفاً من جينالوجيا تشكل الذات، ذلك الذي يأخذ في حسابه أن ما يبقى غائباً بشكل لا يوصف يسكنُ الصوت النفسي للشخص الذي يبقى. يتضاعف عنف فقد وينحرف إلى عنف الفاعلية النفسية التي تتوعد بالموت؛ "يرتّد" الاجتماعي إلى النفس ليترك أثره في صوت الضمير فحسب. هكذا يتحقق الضمير في تمثيل التنظيم الاجتماعي؛ ويكون بالأحرى أداة لإنفائه. إن المطالبة بالحياة في مثل هذه الظروف تقتضي منافسة النفس الورعه، لا من خلال فعل الإرادة، بل من خلال الخضوع للنشاط الاجتماعي والحياة اللغوية التي تتيح هذه الأفعال وتجاوز حدود الأنما و"استقلاليتها". إن تشبت المرء بكونه يعني التنازل من البداية للشروط الاجتماعية التي لا تخص المرء بشكل كامل إطلاقاً. تؤسّس

هذه المصطلحات حياة لغوية تخصّ "الشخص" الذي ينطق قبل ظهور أي فاعلية، وتظل غير قابلة للاختزال بالنسبة للناطق وشروطًا ضرورية مثل هذا النطق في آن معاً. بهذا المعنى، تعمل المسائلة من خلال الإخفاق، أي أنها تؤسس الذات بوصفها عنصراً فاعلاً بقدر ما تتحقق في تحديد هذه الذات تحديداً شاملأً في الوقت المناسب.

إن المشهد الافتتاحي للمسائلة هو المشهد الذي يتأسس فيه إخفاق معين ويصبح شرطاً لإمكانية تشكيل الذات. يمتلك الخطاب الاجتماعي القدرة على تشكيل وتنظيم الذات من خلال فرض شروطه الخاصة. ومع ذلك، فلا تقبل هذه الشروط ولا تُستبطئ؛ بل تصبح نفسية فحسب من خلال الحركة التي من خلاها تُخفى و"تُردد". في ظل غياب نظام واضح، تظهر الذات بوصفها تلك التي أصبحت السلطة صوناً لها، أصبحت الأداة التنظيمية للنفس. تُصيّر الأفعال الكلامية السلطوية - إعلان الذنب، أحكام عدم القيمة، أحكام الواقع - من الناحية التضاريسية أدوات ومؤسسات نفسية داخل مشهد نفسي يعتمد على مجازاته من أجل مقوليته. لا تصبح القوة التنظيمية "جوانية" إلا من خلال الإنتاج الميلانخولي لشكل الفضاء الجواني الذي ينشأ من انسحاب الموارد (كذلك انسحاب وتحول اللغة). من خلال سحب وجودها، تصبح السلطة موضوعاً مفقوداً، "فقداً من نوع أكثر مثابة". ولأنها مؤهلة للدمج الميلانخولي، لا تعمل السلطة من جانب واحد على الذات. بالأحرى، تُنبع الذات، على نحو متناقض، من خلال هذا الانسحاب للسلطة، من خلال إخفاء وأسطورة النفس بوصفها مجازاً ناطقاً. تُخفى السلطة الاجتماعية وتصبح الموضوع المفقود، أو تُخفى وتنتزع

فقداً إلزاماً. هكذا، تُحدِّثُ السلطةُ الميلانَ خولياً التي تبعدُ إنتاجَ السلطة بوصفها الصوت النفسي للحكم الموجَّه إلى (المرتد إلى) الذات، مقتديةً بانعكاسيةَ الخضوع.

ناقش بعض منظري التحليل النفسي الاجتماعي أن المسائلة الاجتماعية تُتَبَعَجُ باستمرار فانضماً نفسيًّا لا يمكن السيطرة عليه. ومع ذلك، فإن إنتاج النفسي كمجال متميز لا يمكن أن يلغي الظرف الاجتماعي لهذا الإنتاج. إن "ناسبس" الأنما أن لا يمكنه أن يتغلب بشكل كامل على بقاياها الاجتماعية، بالنظر إلى أن "صوتها" مستعازٌ من البداية من مكان آخر، ويكون بمنزلة إعادة صياغة "للسکوی" الاجتماعية على أنها حكم ذاتي نفسي.

إن السلطة المفروضة على المرأة هي السلطة التي تمحِّث على نشوئه، ويبدو أنه ليس هناك مفر من هذه الأزدواجية. في الواقع، يبدو أن "أحداً" لا يخلو من هذه الأزدواجية، وهذا يعني أن المضاعفة التخильية الضرورية لكي يصبح المرأة ذاتاً تستبعد إمكانية الهوية الصارمة. وأخيراً، ليست ثمة أزدواجية من دون فقد، حيث يترك حُكُمُ الوجود الاجتماعي أثراً دوره في مشهد نشوء المرأة.

مكتبة
t.me/t_pdf

الملاحظات والمراجع

مدخل

1. يشير هايدن وايت في كتاب *Tropics of Discourse* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978) إلى أن كلمة مدار tropic مشتقة من tropos التي تعني في اللغة اليونانية القديمة "الانعطاف" وفي اللغة الكوبينية Tropikos "الطريق" أو "الأسلوب". وقد وصلت الكلمة إلى اللغات الهندو أوروبية من خلال tropus التي تعني في اللاتينية الكلاسيكية "المحاز" أو "الصورة البلاغية"، وتعني في اللاتينية المتأخرة، خاصة عند تطبيقها على النظرية الموسيقية، "المزاج" أو "القياس" (صفحة ٢). يربط وايت مفهوم المحاز trope بالأسلوب style، ويرى أن هذا المصطلح يميز دراسة الخطاب عن كل من دراسة الخيال ودراسة المنطق. المحازات هي "الغرافات" عن اللغة المألوفة، لكنها تولد أيضاً صوراً بلاغية وفكرية (وهو تمييز حاسم في تفسير كيتيبليان Quintillian أيضاً). بمنها المعنى، يمكن أن يتبع المحاز ارتباطاً بين المصطلحات التي تُعدُّ غير مألوفة وغير منطقية. هذا يعني أن المحاز يعمل بطريقة لا تقتصر على النسخ الواقعية المقبولة. في الوقت نفسه، لا يمكن المحاز أن يعمل ويزول معان أو صلات جديدة إن لم يميز الغرافة عن العرف والمنطق بوصفه الغرافاً. بمنها المعنى، يفترض المحاز نسخة مقبولة من الواقع من أجل عمله.

بالنسبة لنيتشه، فإن إعادة تدوير المحازات وترسيبها هو شرط إمكانية الاستخدام المألوف للغة. في الواقع، يناقش نيشه أن المحازات هي الأشياء التي تنشأ منها اللغة الحرافية والمفاهيمية. إن شيئاً كاللغة المألوفة لا يمكن أن يترسخ إلا من خلال نوع من نسيان الحالة المحازية للغة. فاللغة المألوفة هي ترثب الآخر "الميت" للمجازات. يوضح هذا الاقتراح حجاجياً وبلاغياً في مقالة: "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense," Friedrich Nietzsche, *On Rhetoric and Language*, ed. Sander Gilman et al. (New York: Oxford University Press, 1989)

كانت كلمة "تحول" *turn* مصطلحًا إنكليزياً لكلمة "مجاز" *trope* في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وقد استُخدمت في الإشارة إلى صور بلاغية لغوية عدّة. كتب ريتشارد لانهام (Richard Lanham)، إن المجاز هو صورة بلاغية من نوع معين، صورة *A Handlist of Rhetorical Terms*. (Berkeley: University of California Press, 1991) يدافع بعض المنظرين عن بلاغية يمكنها أن تغير معنى الكلمة (figure) من أجل المصطلحات التي تغير معنى أكثر من الكلمة واحدة. يعترض كيتيليان على هذا التمييز، ويصرّ على أن هذا التغيير في المعنى يحدث بطرائق لا تسمح باختزالها إلى كلمات في صيغة المفرد أو الجمع، ومن ثم يعرف المجاز بوصفه تغييرًا في المعنى، ويعرف الصورة "figure" بوصفها تغييرًا في الشكل (أي شكل نمط الكلام أو حتى نوع الكتابة). إن النظر إلى هذا التحول على أنه إنتاجي أو توليدي يبدو مهماً بصورة خاصة لفهم إنتاج الذات أو توليدها. لا يقتصر عمل المجاز على التوليد فحسب، بل يبدو أن تفسير التوليد يتطلب استخدام المجازات، وهي عملية لغوية تعكس وتشريع التوليدية التي تسعى إلى تفسيرها، عملية أدائية ومحاكية على نحو غير قابل للاختزال.

٢. أدين لمانة ويندي براون (Wendy Brown) بمناقشتها حول "الارتباط":

"Wounded Attachments," *States of Injury: Freedom and Power in Late Modernity* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

٣. في مقال "On Narcissism" يميز فرويد بين أشكال الحب النرجسية وأشكال الحب الانكالية، قائلاً إن الأولى تُعزّز الأنّا أو تُضخمها، والأخيرة تؤدي إلى إضعافها أو إفقارها.

٤. فيما يتعلّق بالفكرة القائلة إن التفكّر، الذي يدلّ على دافع الموت، يمثل حدود الاتّزان الذي تسمّ به الأنّا. يُنظر:

Jacques Lacan, *Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, ed. J.-A. Miller, trans. Alan Sheridan (New York: Norton, 1978), pp. 40-49.
Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle (The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud)*, ed. and trans. James Strachey, 24 vols. (London: Hogarth, 1953-74), 18: 20-23).

٥. يستمر البحث في طرح المناقشات التي قدمتها في كتابي: *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993) "ليست هناك سلطة فاعنة، بل فعل متكرر هو السلطة في إصرارها وعدم استقرارها" (ص ٩). لم يكن الفقصد من هذا التصريح الإشارة إلى أن السلطة تعمل من دون الذات. بل على العكس من ذلك، لكي تعمل السلطة، يجب أن تكون هناك ذات، لكن هذه الضرورة لا تجعل الذات أصل السلطة.

٦. يُنظر: Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Pantheon, 1977), *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975); *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, trans. Robert Hurley (New York: Vintage, 1978), *Histoire de la sexualité Volonte de savoir* (Paris: Gallimard, 1978); *The Use of Pleasure: Volume 2 of The History of Sexuality* (New York: Pantheon, 1985), *L'usage des plaisirs*, (Paris: Gallimard, 1984); "Two Lectures," *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-77*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980), pp. 78-108.

٧. يشير لاكان إلى الموضوع بوصفه عقدة.

٨. يطور نيشه مفهوم سلسلة الإشارة (Zeichenkette) في كتابه في جيناليوجيا الأخلاقي. يُنظر: *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1967), pp. 77-78; *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in Einzelbinden, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, vol. 5 (Berlin: de Gruyter, 1988), pp.314-315.

معينة قد يفترض غایيات ويتحقق تأثيرات لم تُصمّم أو تُجهّز الكلمة أصلًا من أجلها.

٩. أميّز بين الداخلي والجوانبي، وفقاً للأعراف الظاهراتية: "فالداخلي يدل على علاقة عَرَضَيَّة؛ و"الجوانبي" يدل على علاقة تأسيسيَّة. توَكِّد هذه الاصطلاحات أيضاً على السجل الظاهراتي للأخير.

١٠. يستخدم كلا المؤلفين كلمة *Trieb* للدافع. إضافة إلى ذلك، يتعامل كلاً منها مع الدافع بوصفه ما يمكن أن يُؤَدِّي إلى نفسه.

١١. يُنظر الفصل الخامس للدراسة أكثر تفصيلاً حول هذا المفهوم.

١٢. من أجل مناقشة غياب العنف الأصلي في مفاهيم فوكو حول الإنتاجية الخطابية، يُنظر: Gayatri Chakravorty Spivak, "More on Power/Knowledge," *Outside in the Teaching Machine* (New York: Routledge, 1993), p. 33.

١٣. أصبحت تأملات فرويد حول "الخداد والميلاخوليا" مهمة للاحظات ميلاني كلاين حول الدمج.

١٤. يقدم سينورا مناقشة قائلاً، "بقدر ما يكون الشيء في ذاته، يسعى إلى التثبت بكينونته" (ص ١٣٥)، ويصر على أن "الشيء، الذي اشتُرطت لعمله طريقة معينة، يشترطه الله بصورة ضرورية" (ص ٦١). وعليه، فإن الاستقلالية تكون مشروطة دوماً بشروط معينة وتكون، حتى هذا الحد، مخربة من طرف شروط إمكانيتها الخاصة. The Ethics, *Philosophy of Spinoza*, trans. R. H. M. Elwes [New York: Tudor Publishing House], 1934

الفصل الأول

ملاحظة: ظهر هذا الفصل سابقاً في كتاب David Clarke and Tilottama Rajan, eds., *Intersections: Nineteenth-Century Philosophy and Contemporary Theory* (Buffalo: SUNY Press, 1995) كونولي (William Connolly) وبير فينفيس (Peter Fenves) على تعليقاتهم على الإصدارات السابقة لهذا المقال.

١. في النص التالي أشير إلى هذا الفصل بصيغة مختصرة "الوعي الشففي". الاقتباسات الإنكليزية مستمدة من كتاب: The Phenomenology of Spirit, trans. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977) G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 3 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980). ستظهر أرقام صفحات الاقتباسات اللاحقة في النص.

2. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Pantheon, 1977), p. 30; *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975), p. 30.

3. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1967), p. 87; *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, vol. 5 (Berlin: de Gruyter, 1988), p. 325.

4. Foucault, *Discipline and Punish*, p. 30/34.

٥. تتجسد هنا أهمية الفهم التحليلي النفسي لما هو "تحتلي" و، بصورة خاصة، وجهة نظر لا بلانش (Laplanche) وبوناليس (Pontalis) القائلة إن الذات قد أخفقت في مشهد التخييل. يمكننا النظر في مراحل التطور المختلفة لكتاب فينومولوجيا الروح بوصفها أشكالاً متناثلة من الخيال، أي طرائق متناثلة تصبح فيها الذات عقبة في مشهد عملها.

٦. مناقشة أصول الضمير في قمع الجنسانية المثلية، ينظر: Sigmund Freud, "On Narcissism: An Introduction," *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. and trans. James Strachey, 24 vols. (London: Hogarth, 1953-74), 14: 73-104

٧. يمكن للمرء هنا أن يرى أن نقد فوكو لفرويد في كتاب تاريخ الجنسانية، المجلد الأول، خاطئ جزئياً. إن وجهة نظر فوكو القائلة إن التحليل النفسي يخفق في فهم الطريقة التي يبتعد من خلالها القانون الرغبة هي في حد ذاتها إخفاق في فهم الطريقة التي يمكنون فيها الحظر مُتّجهاً. يحفظ فوكو مصطلح "السلطة" من أجل عملية إنتاجية لا تطبق على "القانون". ومع ذلك، فإننا نرى أن الغموض الذي لا يمكن تجاوزه بين المصطلحين يُسْبِّح بمحرر فهم القانون بوصفه مُتّجهاً.

8. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, trans. James Strachey (New York: Norton, 1977), p. 84.

9. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, pp. 162-63.

الفصل الثاني

1. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1967), p. 58; *Zur Genealogie der Moral*, Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, vol. 5 (Berlin: de Gruyter, 1988), p. 292.

2. Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1966), p. 25; *Jenseits von Gut und Bose*, Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, 5: 32.
3. Ibid., p. 29/36.
4. Sigmund Freud, "On the Mechanism of Paranoia," third section of "Psycho-Analytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoïdes)," *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. and trans. James Strachey, 24 vols. (London: Hogarth, 1953-74) 12: 31.
5. Sigmund Freud, "On Narcissism: An Introduction," *Standard Edition*, 14: 73-104.
6. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, trans. James Strachey (New York: Norton, 1977), p. 84.

الفصل الثالث

ملاحظة: نشر هذا المقال سابقاً في كتاب: John Rajchman, ed., *The Question of Identity* (New York: Routledge, 1995)

1. المناقشة التالية تعتمد على، وتوسيع في، الفصل الأول من كتابي: *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993), pp. 33-36

2. Sandra Bartky, *Femininity and Domination* (New York: Routledge, 1990).

3. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Random House, 1979), p. 203; *Surveiller et punir: Naissance de la prison* (Paris: Gallimard, 1975), p. 202.

4. من المهم التمييز بين فكرة النفس، التي تتضمن فكرة اللاوعي، وفكرة الذات، التي يكون تشكيلها مشرطاً باستبعاد اللاوعي.

5. للاطلاع على مناقشة موسعة وثيرة حول كيفية عمل المعايير على التذويم وبصورة خاصة كيفية فهم المعايير على أنها أفعال متعددة، ينظر: Pierre Macherey, "Towards a Natural History of Norms" in Timothy J. Armstrong, trans. and ed., *Michel Foucault /Philosopher* (Routledge: New York, 1992), pp. 176-91. في المclud نفسه، للاطلاع على مناقشة حول فوكو وكتابه غير المباشرة عن لakan، ينظر: Jacques-Alain Miller, "Michel Foucault and

Psychoanalysis," pp. 58-63. وفيما يتعلق بمشكلة العلاقة الديناميكية بين المطالب الإيطيفية والذاتية التي توجه إليها، تنظر المناقشة المقارنة بين فوكو ولاكان في كتاب: John Rajchman, *Truth and Eros: Foucault, Lacan, and the Question of Ethics* (New York: Routledge, 1991).

٦. هذا لا يعني أنّ يجب تمثيل التحليل النفسي من خلال هذين الشكلين فحسب، على الرغم من أنه سُبُّح من خلاصما في هذا التحليل.

7. Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, tr. Robert Hurley (New York: Random House, 1978), p. 152; *Foucault, La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1978), p. 200.

٨. يطرح تشارلز تايلور (Charles Taylor) هذا السؤال بطريقة مختلفة عندما يسأل إن

كان عمل فوكو يتسع لـ "جوانية" أو غطّطين، يُنظر مقال تايلور: "Foucault on 'Freedom and Truth,'" in David Couzens Hoy, ed., *Foucault: A Critical Reader* (New York: Blackwell, 1986), p. 99. لقد طرح ويليام كونولي *The Augustinian Imperative* (Newbury Park, Calif.: Sage Press, 1993).

٩. يُنظر مقالاً: "Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions," *Journal of Philosophy* 86, no. 11 (November 1989): 257-79.

١٠. للاطلاع على مناقشات الأنا الجسدية، يُنظر: Sigmund Freud, "The Ego and the Id," *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. and trans. James Strachey, 24 vols. (London: Hogarth, 1953- 74), 19: 26. Margaret Whitford, *Luce Irigaray: Philosophy in the Feminine* (London: Routledge, 1991), pp. 53-74.

١١. للاطلاع على شرح كامل لعمل فوكو الذي أعاد من خلاله صياغة أرسطو، يُنظر مقالاً "Bodies that Matter" في كتاب *Bodies that Matter*، ص ٣٢-٣٦.

١٢. لم تكن المسألة المطروحة مسألة إن كانت بيئة السجن قاسية جداً أم نقية جداً، بدائية جداً أم فعالة جداً، بل كانت المسألة حول ماديتها كأدلة للسلطة ونافلة للسلطة، يُنظر كتاب *Surveiller et Punir* (Discipline and Punish) (ص ٤٣)، (ص ٣٥).

13. Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History," *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984).

14. Zakia Pathak and Rajeswari Sunder Rajan, "Shahbano," Judith Butler and Joan Scott, eds., *Feminists Theorize the Political* (New York: Routledge, 1992), pp. 257-79.

15. Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)," *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), PP. 170-77.

١٦. للاطلاع على كتاب ممتاز يتناول الإشكالية الأنثوية المتعلقة بالنسوية، يُنظر: Denise Riley, "Am I That Name? Feminism and the Category of 'Women' in History" (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).

١٧. يُنظر سلافوي جيجيك (Slavoj Zizek) حول المسائلة الاجتماعية للاسم الصحيح في كتاب: *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 1989), pp. 87-102.

18. Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision* (London: Verso, 1987), pp. 90-91.

19. Foucault, *The History of Sexuality*, Volume 1, pp. 95-96.

20. Foucault, "The Subject and Power," *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ed. Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow (Chicago: University of Chicago Press, 1982), p. 212.

٢١. للاطلاع على تعبير التحليل النفسي من "أنياب" النفسي والاجتماعي، يُنظر مدخل كتاب Victor Burgin, James Donald, and Cora Kaplan, eds., *Formations of Fantasy* (London: Methuen, 1986).

٢٢. قد يفهم المصطلحان "الارتباط" و"الاستمار" فيما يُسوق على أنها قصidian بالمعنى الظاهري، أي على أنها حركات أو مسارات لبيدية توجه باستمرار إلى موضوع معين. ليس ثمة ارتباط حرّ يمكن أن يوجه إلى موضوع معين، بل يكون الارتباط بالأحرى ارتباطاً موضوع معين على الدوام، حيث يغير الموضوع المرتّب به الارتباط نفسه. تفترض قابلية نقل الارتباطات إمكانية تغيير الموضوع المرتّب به، لكن الارتباط سيقى وسيتحذّل موضوعاً بصورة دائمة، وسيكون إجراء الربط هذا (المرتّب دائماً بصد

معين) الإجزاء التأسيسي للارتباط. يبدو مفهوم الارتباط هذا فريباً من محاولات معينة لتفسir الدوافع بمصطلحات غير بيولوجية (يجب تمييزها عن المحاولات التي تأخذ العوامل البيولوجية على محمل الجد). هنا يمكن المرأة أن يلحداً إلى فراءة جيل دولوز *Masochism: An Interpretation of Gilles Deleuze*) للدفاuf في كتاب *Coldness and Cruelty* (New York: Braziller, 1971; *Presentation de Sacher-Masoch* [Paris: Minuit, 1967]) الذي يشير فيه إلى إمكانية فهم الدوافع بوصفها دافعية الافتراض والتقييم. يمكن الرجوع أيضاً إلى المناقشات الأخيرة التي أجرتها جان لا بلانش (Jean Laplanche) والتي يصيغ فيها "الدافع" غير قابل للفصل عن التعبير الثقافي: "نعتقد أنه ضروري تصوّر مرحلة نفسية مزدوجة: من الناحية الأولى، المرحلة الأولية لكاين حي ملتزم بالاستقرار الداخلي وحفظ الذات، ومن الناحية الثانية، مرحلة العالم الثقافي البالغ الذي يفرق فيه الرضيع بصورة كاملة *Jean Laplanche: Seduction, Translation, Drives*, ed. John Fletcher and Martin Stanton (London: Institute of Contemporary Arts, 1992), p. 187

الفصل الرابع

1. Walter Benjamin, *On the Origins of German Tragic Drama*, trans. Peter Osborne (Cambridge: MIT Press, 1987).
2. أشكر هايدن وآيت على هذه الإشارة.
3. يميز نيشه بين الضمير والضمير المثقل بالذنب في كتاب *On the Genealogy of Morals* ويربط الأول بالقدرة على قطع الوعود والثاني بمشكلة الاستبطان والذنب. يبدو أن إبقاء التمييز غير ممكن، حيث يتضح أن الكائن الذي يقطع الوعد لا يمكنه الدفاع عن مستقبله إلا بتحوله إلى كائن نظامي، أي من خلال استبطان القانون أو، بصورة أدق، من خلال "تحويله إلى إرادة". يتضمن الاستبطان، الذي ظُدِّم في المقالة الثانية، انقلاب الإرادة (أو الغرائز) على نفسها. في القسم الخامس عشر، يقدّم نيشه الحرية على أنها تلك التي تقلب على نفسها أثناء إنتاج الضمير المثقل بالذنب: "إن غريزة

الحرية هذه أصبحت دفينةً قسراً... إن غريرة الحرية هذه دفعت إلى الخلف وقمعت، سُجنت في الداخل ونُكِتَتْ أخيراً من إطلاق وتصريف نفسها بحسب: هذا، وهذا وحده، هو الضمير المُلْقَل بالذنب في بداياته." (Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale [New York: Random House, 1967], p. 87)

4. Louis Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes Towards an Investigation)," *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), pp. 127-88; "Ideologie et appareils idéologiques d'état," *Positions* (Paris: Editions Sociales, 1976), pp. 67-126.

5. يضمّن التوسيع كتاباته في إصدار المسائلة الإيديولوجية حيث يشرح: "من الضروري أن ندرك أن كلاً من كاتب هذه السطور وقارئها هو ذات في حد ذاته، وموضوع إيديولوجي تالياً (إشارة إضافية، أي أن مؤلف هذه السطور وقارئها يعيشان كلامها بشكل "تلقائي" و"طبيعي" في الإيديولوجيا" (ibid., p. 171; p. 110). في هذه اللحظة، يفترض التوسيع القدرات السلطوية للصوت ويصرّ على أن كتابته، يقدر ما هي إيديولوجية، تخاطب القارئ كما يمكن للصوت أن يفعل.

6. Ibid., p. 177.

7. Kaja Silverman, *The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema* (Bloomington: Indiana University Press, 1988) تشير سيلفرمان إلى البعد "اللاهوي" لـ"صوت الراوي" في الأفلام الذي يفلت. من نظرة المشاهد باستمرار (ص ٤٩). توضح سيلفرمان أيضاً أن الصوت المدراك في العرض السينمائي للصوت لا يكون الصوت الأمومي فحسب، بل يكون البعد المفروض من صوت الذات الذكورية (ص ٨٠-٨١). يسلط تحليل سيلفرمان الضوء على "صوت" الإيديولوجيا الذي تلتفت إليه الذات المدراكة للصوت الذي تستجيب له، وتشير إلى غموض غير قابل للاحتزاز بين "صوت" الضمير و"صوت" القانون.

8. يُنظر إلى القسم الأول من كتاب Louis Althusser, *L'avenir dure longtemps, suivie les faits* (Paris: Editions STOCK/IMEC, 1992)

9. Louis Althusser and Etienne Balibar, *Reading Capital*, trans. Ben Brewster (London: Verso, 1970), p. 26; *Lire le Capital* (Paris: Francois Maspero, 1968).
10. Jean-Marie Vincent, "La lecture symptomale chez Althusser," in *Futur Antérieur*, ed., *Sur Althusser: Passages* (Paris: Editions L'Harmattan, 1993), p. 97.
11. Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses," p. 132; "Ideologie," p. 72.
12. يمكن المرء أن يقارن بين كتاب ماكس فيبر *The Protestant Ethic* وما يقوله التوسيع في هذه النقطة. في كلتا الحالتين، يتضمن العمل بشكل فعال من خلال الإيديولوجيا المسيحية، على الرغم من أن التحول الديني لدى التوسيع يجد كاثوليكياً أكثر منه بروتستانياً.

13. يشرح بيير بورديو مفهوم السجية *Habitus* في كتاب *The Logic of Practice* (Stanford: Stanford University Press, 1990), pp. 66-79. يحلل الطقوس الحسدية للحياة اليومية التي من خلالها تتشعّق ثقافة معينة وتحفظ إيمانها بـ"بداءتها" الخاصة. يشدد بورديو على مكانة الجسد، إيماناته، أسلوبه، "امتلاكه المعرفة" اللاواعية بوصفه موقعاً لإعادة تكوين المعنى العملي الذي من دونه لا يمكن تكوين الواقع الاجتماعي. يمكن قراءة مفهوم المايتوس بوصفه إعادة صياغة لمفهوم الإيديولوجيا الأنثوسيري. بينما يكتب التوسيع أن الإيديولوجيا تشكل "بداءة" الذات التي هي تأثير الجاهزية *dispositif*، يظهر المصطلح نفسه من جديد في أعمال بورديو لوصف الطريقة التي يولد من خلالها المايتوس معتقدات معينة. وفقاً لبورديو، تُعدُّ الاستعدادات *dispositions* إنتاجية وقابلة للنقل. فلنلاحظ في مقال "Ideology and Ideological State Apparatuses" بداية إعادة تخصيص هذه الأعيرة: "يؤمن الفرد بالله أو الواجب أو العدل وما إلى ذلك. يستمد هذا الإيمان (بالنسبة لجميع الناس، أي بالنسبة لكل من يعيش في التمثيل الإيديولوجي الذي يختزل الإيديولوجيا إلى أفكار ذات وجود روحي حسب التعريف) من أفكار الفرد المعنى، أي من الفرد بوصفه ذاتاً لها وعي يتضمن أفكار إيمانها. بهذه الطريقة، أي عن طريق الأداة "المفاهيمية"

الإيديولوجية المطلقة (الظاهرة) تُجهز (الذات التي تُفتح الوعي الذي من خلاله تشكّل بصرية أو تُدرك بصرية الأفكار التي تؤمن بها)، فيثأ بالنتيجة الموقف (المادي) للذات المعنية بصورة طبيعية" (ص ١٦٧).

14. Slavoj Zizek, *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 1989), pp. 1-2.
15. Mladen Dolar, "Beyond Interpellation," *Qui Parle* 6, no. 2 (Spring-Summer 1993): 73-96. النسخة الإنكليزية هي مراجعة للنسخة الأصلية ٩٦-٧٣: "Jenseits der Anrufung," in Slavoj Zizek, ed., *Gestalten der Autorität* (Vienna: Hora Verlag, 1991).
16. Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses," p. 166.
17. Dolar, "Beyond Interpellation," p. 76.
18. Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses," pp. 169-70; "Ideologie," p. 109.
19. Dolar, "Beyond Interpellation," p. 78.
20. Giorgio Agamben, *The Coming Community*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), p. 43.

الفصل الخامس

ملاحظة: قدمت هذه الورقة البحثية أول مرة في الحصة ٣٩ من اجتماعات الجمعية الأمريكية لعلم النفس في نيويورك في شهر أبريل عام ١٩٩٢. ثم نُشرت لاحقاً مع تعليقات آدم سميث والردود عليه في كتاب *Psychoanalytic Dialogues: A Journal of Relational Perspectives* 5 110.2 (1995): 165-94.

1. Sigmund Freud, *The Ego and the Id*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. and trans. James Strachey, 24 vols. (London: Hogarth, 1953-74), 19: 16.
٢. حسب الافتراض، يجب ترويض الجنسانية بمعزل عن الأشياء، الحيوانات، أجزاء من كل ما سبق، والارتباطات الترجессية مختلف أنواعها.
٣. أصبح مفهوم النبذ foreclosure مصطلحاً لاكانياً يقابل المفهوم الفرويدي Verwerfung. نظراً إلى اختلافه عن القمع الذي يُعرف كفعل من طرف الموضوع المنشكّل سابقاً، يمثل النبذ في فعل إنكار يُؤسس الذات ويشكّلها. يُنظر

J. Laplanche and J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de "Forclusion" la psychanalyse* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967), pp. 163-67

4. Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia," *Standard Edition*, 14: 169.

5. Sigmund Freud, "On Narcissism: An Introduction," *Standard Edition*, 14: 81-82.

6. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, trans. James Strachey, (New York: Norton, 1977), pp. 81-92.

7. ينظر مقال "Contagious Word: 'Homosexuality' and the Military" من كتاب *Excitable Speech* (New York: Routledge, 1996).

8. ينظر كتاب *Bodies That Matter* (New York: Routledge, 1993), pp. 169-77.

9. المناقشة التالية مستمدّة من كتاب *Bodies That Matter* (ص ٢٢٢-٢٣٦).

10. ينظر مقال "Freud and the Melancholia of Gender" من كتاب *Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1991).

11. لا يعني ذلك أن المصفوفة الإقصائية تميّز بدقة بين كيفية تماهي المرأة وكيفية رغبتها؛ يمكن بالتأكيد أن يتداخل التماهي في الرغبة في علاقة حنّابة مثلية أو مغايرة، أو في تاريخ ثانوي الميل الجنسي من الممارسة الجنسية. علاوة على ذلك، فإن كلاً من "الذكورة" و"الأنوثة" لا يعني مصطلحات التماهي الإبروتونيك أو الرغبة الإبروتونيكية.

12. Douglas Crimp, "Mourning and Militancy," *October* 51 (Winter 1989): 97-107.

13. Leo Bersani, *The Freudian Body: Psychoanalysis and Art* (New York: Columbia University Press, 1986), pp. 64-66, 112-13.

ملاحظات حول رد هيلبيس

1. Freud, *The Ego and the Id*, 19: 12-59.
2. Mikkel Borch-Jacobsen, *The Emotional Tie* (Stanford: Stanford University Press, 1993); Leo Bersani, *The Freudian Body*.
3. Freud, *Three Essays on the History of Sexuality*, Standard Edition, 7: 125-243.

4. Freud, "Mourning and Melancholia".
5. S. Dunn, *Walking Light* (New York: Norton, 1993).
6. Mary Douglas, *Purity and Danger* (London, Routledge, 1966).

الفصل السادس

١. ينظر: Eric Santner, *Stranded Objects: Mourning, Memory, and Film in Postwar Germany* (Ithaca: Cornell University Press, 1990). Alexander and Margarate Mitscherlich, *The Inability to Mourn: Principles of Collective Behavior*, trans. Beverley R. Placzek (New York: Grove Press, 1975). وللاطلاع على تفسير نسوي يحذّر الميلانخوليا ضمن إنتاج الاختلاف الجنسي، ينظر: Juliana Schiesari, *The Gendering of Melancholia: Feminism, Psychoanalysis, and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature* (Ithaca: Cornell University Press, 1992)
2. Sigmund Freud, "Mourning and Melancholia," *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. and trans. James Strachey, 24 vols. (London: Hogarth, 1953-74), 14: 256.
٣. إن تدخل ميلاني كلاين الواضح هنا في العلاقة بين الميلانخوليا والبارانويا وحالات الكتاب الموسيّة لا يحُلّ تحليلًا وافيًّا. تميل نظريتها إلى الاعتماد على المجازات الجنوانيّة من دون التساؤل إن كانت هذه المجازات نتيجة للميلانخوليا التي تُحاول تفسيرها أم لا. ينظر "A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States" (1935) and "Mourning and Its Relation to Manic-Depressive States" (1935) in *The Selected Melanie Klein*, ed. Juliet Mitchell (London: Penguin, 1986).
- Jacqueline Rose, "Negativity in the Work of Melanie Klein," *Why War? - Psychoanalysis, Politics, and the Return to Melanie Klein* (Oxford: Basil Blackwell, 1993), pp. 137-90
٤. يستبدل فرويد هنا مصطلح تمثيل الشيء *Dingvorstellung* بالمصطلح "The Unconscious" (Standard Edition, Sachvorstellung) الذي ورد في مقالته *Standard Edition*, 14: 201). في كتاب *Standard Edition*, يشير جيمس ستراشى (James Strachey) إلى أن مصطلح تمثيل الشيء *Dingvorstellung* يظهر في كتاب *Interpretation of Dreams* في مناقشة النكات. فنشأ التمييز بين تمثيل الكلمة *word-presentation* وتمثيل

للموضوع thing-presentation. يوضح ستراسي أن الأخير يحصل في "الشحنة النفسية، التي إن لم تكن الشحنة النفسية الخاصة بصور الذاكرة المباشرة للشيء، فهي على الأقل الشحنة النفسية الخاصة بآثار الذاكرة البعيدة المستمدة منها" (المراجع نفسه).

٥. أقر فرويد بذلك سابقاً في المقال حين أشار إلى أن "فقد موضوع الحب هو فرصة ممتازة لصلحة الأزدواجية في علاقات الحب كي تجعل نفسها فعالة وعلانية" (٢٥١-٢٥٠) في نهاية المقال، يلاحظ فرويد "تشابهاً جوهرياً بين الحداد والميلانخوليا": بينما يدفع الحداد الآنا إلى الانفصال عن الموضوع المفقود من أجل الاستمرار في الحياة، "ترخي الميلانخوليا، من خلال صراع الأزدواجية، من تشتت الليبيدو بالموضوع بالاستخفاف به" (٢٥٧).

6. Walter Benjamin, *The Origin of the German Tragic Drama*, trans. John Osborne (London: NUB, 1977), pp. 92-97.

7. Sigmund Freud, "Trauer and Melancholie," *Psychologie des Unbewussten, Studienausgabe* (Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1982), 193-212.

8. Roy Schaefer, *A New Language for Psychoanalysis* (New Haven: Yale University Press, 1976), p. 177. للاطلاع على فكرة التخييل التي تعمل في Nicolas Abraham and Maria Torok, *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis*, tr. and ed. Nicholas T. Rand (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

٩. إن صورة جسد الإنسان هي مبدأ كل وحدة يراها في الموضوعات... فكل موضوعات عالمه تكون متمحورة دوماً حول الظل المنحول للأنا الخاصة به" (Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book II*, trans. Sylvana Tomaselli [New York: W. W. Norton, 1991] , p. 166; *Le Séminaire, livre II* .([Paris: Seuil, 1978]), p. 198

10. Sigmund Freud, *The Ego and the Id, The Standard Edition*, 19: 54. ("Wie kommt es nun, dass bei der Melancholie das der Ich zu einer Art Sammelstätte der Todestriebe werden kann?")

١١. فيما يتعلق بالمحاكاة الأولية، ينظر Mikkel Borch-Jacobsen, *The Emotional Tie: Psychoanalysis, Mimesis, and Affect* (Stanford: Stanford University Press, 1993)

12. Homi K. Bhabha, "Postcolonial Authority and Postmodern Guilt," in Lawrence Grossberg et al., eds., *Cultural Studies: A Reader* (New York: Routledge, 1992), pp. 65-66.

13. Ibid., p. 66.

14. Freud, *The Ego and the Id*, p. 253.

15. Freud, "Mourning and Melancholia," p. 254.

١٦. نقشت جيسيكا بينجامين شيئاً مشابهاً في كتاب *Bonds of Love* (New York: Pantheon, 1988) وقد أوضحت ذلك كايا سيلفرمان Kaja Silverman في كتاب "heteropathic" identification", *The Threshold of the Visible World* (New York: Routledge, 1996). استناداً إلى آراء تحليلية نفسية مختلفة، طعنت كل منهما في مركزية وظائف الدمج والأنا العليا في تفسير الاستبطان.

17. Jacques Derrida, remarks, Humanities Research Institute, University of California, Irvine, April 5, 1995.

مكتبة

t.me/t_pdf



الحياة النفسية للسلطة

نظريات في الإخضاع

من مسألة السلطة يبدأ هذا الكتاب، ثم ينتقل إلى مسألة الذات الخاضعة لسلطة معينة، فيحاول كشف التناقض الكامن في الذات التي تكون خاضعة لهذه السلطة من جهة، ومتورطة في عملية إخضاعها من جهة أخرى. تتصدى «جوديث باتلر» للفهم الحديث للسلطة الذي يُبطل الذاتية وتأثيراتها النفسية، ويتعامل مع السلطة بوصفها ثابتة، وخارجية على، ومنفصلة عن، الذات.

ترتبط باتلر الذات إلى السلطة من جديد، وتشرح تشكُّل الذات من خلال عملية الإخضاع المتناقضة التي لا تستطيع الذات الإفلات منها فتبقى ممزقة بين طرفيها، والتي تبقى الشرط الأساس لتشكُّل الذات وجودها. بالاستناد إلى أعمال هيغل ونيتشه، تشرح باتلر كيفية تشكُّل الأخلاق والوعي الذاتي، وعلاقة هذا التشكُّل بالذنب. ومن خلال الرجوع إلى أعمال فوكو والتوصير، تستكشف العلاقة المتباينة بين السلطة وإدراك الهوية، وارتباط الحيز النفسي الجوانبي بالحيز البراني، حيث تزول الحدود بينهما، ويتفاعل صوت السلطة الخارجي مع صوت الذات الداخلي. ثم تتوسّع باتلر في الأبعاد النفسية للسلطة، ومن خلال التعليق على نصوص فرويد، تبيّن دور فقد الميلانخوليا في تأسيس الذوات.



للدراسات
والنشر
والتوزيع

